

Francis M.

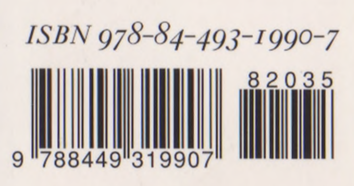
Cornford

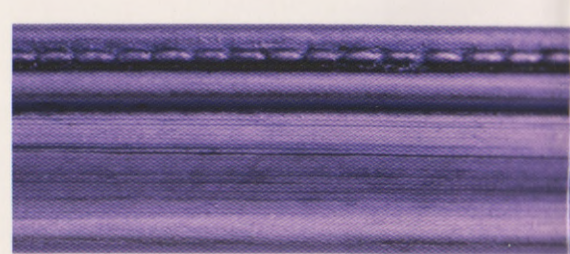
La teoría platónica del conocimiento

Paidós *Surcos 35*

Francis Macdonald Cornford (1874-1943), una de las mayores autoridades en Platón, es también autor de *Antes y después de Sócrates*, *De la religión a la filosofía*, *Platón y Parménides* y *Principium sapientiae*.







Este libro nos proporciona su propia versión del *Teeteto* y *el Sofista*, los dos diálogos platónicos de mayor significación epistemológica, acompañada de un comentario continuo destinado a guiar al lector a través de los más intrincados problemas y argumentaciones, y a explicar lo que casi siempre permanece oscuro aun en la traducción más fiel.

La importancia de Platón en la historia de la filosofía se basa principalmente en que procuró construir una epistemología que habría de llevar a distinguir entre el conocimiento y la opinión en todas las grandes controversias intelectuales de su tiempo. Muchas de ellas giraban en torno a problemas que son todavía tema de discusión, y aún hoy se considera que la solución platónica de los problemas planteados proporciona una posición filosófica justificable y lógicamente congruente.

Siguiendo la costumbre platónica de atenerse al lenguaje usual de la conversación cotidiana, Cornford se propone interpretar a Platón a partir de sus propias obras, evitando lo que él llama «la equívoca jerga de la filosofía moderna».

www.paidos.com

Francis M. Cornford

La teoría platónica del conocimiento

Traducción y comentario del *Teeteto* y el *Sofista*



PAIDÓS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Plato's Theory of Knowledge*
Originalmente publicado en inglés, en 1935, por Routledge & Kegan Paul, Londres
Traducción de la edición en inglés publicada con permiso de Routledge, a member of the Taylor & Francis Group
Traducción de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto
Supervisión de Francisco José Olivieri

Cubierta de Mario Eskenazi

1.ª edición en la colección Surcos, 2007

ISBN: 978-84-493-1990-7
Depósito legal: B - 9.914/2007

Impreso en Litografía Rosés, S. A.
Energía, 11-27 - 08850 Gavá (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Prefacio 13
Introducción 17

Parte primera
EL TEETETO

142a-143c. Diálogo introductorio 33
El diálogo principal 36
143d-151d. Conversación introductoria 36

I. *Pretensión de la percepción de ser conocimiento*

151d-e. Teeteto identifica conocimiento con percepción . 50
151e-152c. Combinación dialéctica de la posición de Teeteto con la doctrina de Protágoras 51
152c-153d. Combinación dialéctica con la doctrina heraclítea del flujo 58
153d-154b. Explicación previa de la naturaleza de los objetos sensibles y de los percipientes 62
154b-155d. Algunos acertijos acerca del tamaño y el número 64
155d-157c. Teoría de la naturaleza de la percepción sensible 69
157c-d. Teeteto acepta la teoría de la percepción 76
157e-160e. Pretensión de la percepción, tal como ha sido definida, de ser infalible 77
160e-161b. Intermedio. Se inician las críticas 85
161b-163a. Algunas objeciones a Protágoras 87
163a-164b. Objeciones a la simple identificación de percepción y conocimiento 90

164c-165e. Sócrates intenta defender a Protágoras 93
165e-168c. La defensa de Protágoras 96
168c-169d. Intermedio 105
169d-171d. Crítica de la doctrina de Protágoras cuando se la hace extensiva a todos los juicios 106
171d-172b. Replanteamiento de la pregunta: ¿en qué consiste la superioridad del sabio? 110
172b-177c. Digresión: el contraste entre filosofía y retórica . 112
177c-179c. Refutación de la defensa de Protágoras 122
179c-181b. Enfrentamiento de la posición extrema de Heráclito con la negación de Parménides de todo movimiento y cambio 125
181b-183c. Crítica al heraclitismo extremo 130
183c-184b. Intermedio. Sócrates rehúsa hacer la crítica a Parménides 136
184b-186e. Rechazo definitivo de la afirmación «percepción es conocimiento» 138

II. *Pretensión del juicio verdadero de ser conocimiento*

187a-c. Teeteto formula la pretensión del juicio verdadero 146
187c-e. ¿Cómo es posible el juicio falso? 147
187e-188c. El juicio falso como pensamiento de que una cosa (conocida o desconocida) es otra cosa (conocida o desconocida) 149
188c-189b. El juicio falso como pensamiento de algo que no es 152
189b-190e. Aparente imposibilidad del juicio falso en tanto error o confusión de una cosa con otra 155
190e-195b. Un tipo de error puede explicarse recurriendo a la memoria. La tablilla de cera 159
195b-196c. El juicio falso, sin embargo, no puede definirse, en general, como la inadecuación entre la percepción y el pensamiento 168
196d-199c. La memoria comparada con una pajarera para explicar los juicios erróneos que no implican percepción 171
199c-200d. Rechazo del «intercambio de los conocimientos particulares» como explicación del juicio falso . . 178

200d-201c. Conclusión: el conocimiento no puede definirse como opinión verdadera 183

III. *Pretensión de ser conocimiento que tiene la opinión verdadera acompañada de una razón o explicación*

201c-202c. Sócrates expone esta teoría tal como la escuchó . 185
202c-206c. Crítica de la teoría por hacer incognoscibles a los elementos 190
206c-e. Tres posibles significados de «razón».
1) Expresión del pensamiento en palabras (significado poco importante) 199
206e-208b. 2) Enumeración de partes elementales. No convierte en conocimiento una noción verdadera 201
208b-210b. 3) La afirmación de un rasgo distintivo. No convierte una noción verdadera en conocimiento 204
210b-d. Epílogo. Todos estos intentos de definir el conocimiento han fracasado. 209

Parte segunda

El Sofista

216a-218d. Conversación introductoria 211
218d-221c. Ilustración de la división: definición del pescador de caña 217
Las siete divisiones que definen al sofista. 220
221c-223b. División I. El sofista como cazador. 221
223c-224e. Divisiones II-IV. El sofista como vendedor . . . 222
224e-226a. División V. La erística 223
226a-231b. División VI. El método catártico de Sócrates . . 226
Los métodos de reunión y división 233
231b-235a. Examen que conduce al género del «hacer imágenes» 238
235a-236c. División del hacer imágenes en dos especies . . . 247
236c-237b. Enunciado de los problemas de las apariencias irreales y de la falsedad en el discurso y en el pensamiento 252

I. *Los mundos de la realidad y de la apariencia*

237b-239c. a) Lo totalmente irreal 257
239c-242b. b) Definición del *eídolon* y el problema de los enunciados y opiniones falsos 264
242b-244b. c) Lo perfectamente real. ¿Qué significa «real»? 272
244b-245e. Crítica al Ser Uno y Real de Parménides 277
245e-246e. La batalla entre los Dioses y los Gigantes: idealistas y materialistas 286
246e-248a. Se les ofrece a los materialistas una característica distintiva de lo real 291
248a-249d. Los idealistas deben aceptar que la realidad incluye algunas cosas que cambian 300
249d-251a. Transición. ¿Qué significa «real» para el idealista? 311

II. *La combinación de las Formas y el problema de los enunciados negativos*

251a-c. Eliminación del problema de cómo puede lo individual tener varios nombres 317
251c-252e. Prueba de que algunas Formas se combinan y otras no 319
252e-253c. La trama del discurso filosófico 326
253c-254b. Descripción de la ciencia de la Dialéctica 328
La estructura del mundo de las Formas. 335
254b-d. Tres de las más importantes Formas, seleccionadas con el propósito de servir como ejemplificación: Existencia, Movimiento, Reposo 342
254d-255e. Otras dos Formas: Mismidad y Diferencia, que difieren de las tres anteriores, pero que son omniabarcadoras 350
255e-257a. Una revisión de los enunciados verdaderos que implican a las cinco Formas muestra que existe una cantidad de enunciados verdaderos que afirman que «lo que es», en cierto sentido «no es» . . 357
257b-258c. Hay también gran número de enunciados verdaderos que afirman que «lo que no es», en cierto sentido «es» 362

258c-259d. Conclusión: hemos refutado el dogma de Parménides de que «lo que es» no puede en ningún sentido no ser, y que «lo que no es» no puede en ningún sentido ser 368

III. *Discurso falso y pensamiento falso*

259d-261c. Introducción al problema 373
261c-262e. Todo enunciado es un complejo de elementos heterogéneos (nombre y verbo) 379
262e. Todo enunciado versa sobre algo y es verdadero o falso 385
262e-263b. Definición del enunciado verdadero 386
263b-d. Definición del enunciado falso 389
263d-264b. Al ser el juicio simplemente un enunciado no expresado, el juicio falso y el «parecer» falso son posibles 397
264b-d Transición. Conexión de estos resultados con la interrumpida división del hacer imágenes 399
264d-268d. División VII. El sofista como una especie de hacedor de imágenes 404

PREFACIO

Cuando el director de esta colección me invitó, hace once años, a colaborar en ella, le ofrecí la traducción comentada del *Teeteto*, a la que incorporé, después, la del *Sofista*. El libro apareció anunciado con el nombre de *La teoría platónica del conocimiento*,[1] título que parece prometer más de lo que en realidad contiene el trabajo. Mi propósito fue el de hacer accesibles a los estudiantes de filosofía que no pudiesen leer con facilidad el texto griego dos de las obras maestras del último período del pensamiento de Platón, obras que tratan cuestiones que tienen, aun hoy, un interés vital. La revisión de las traducciones y ediciones existentes me llevó, además, a suponer que hasta los estudiosos ya familiarizados con estos diálogos no hallarían inoportuno el intento de una nueva interpretación. He agregado también un comentario, porque es casi seguro que, en los pasajes más difíciles, una simple traducción —aun en el caso de resultar comprensible— suele conducir, inevitablemente, a malentendidos.

Para ilustrar este peligro podemos traer a colación el caso de un filósofo actual de primera categoría:

> «Fue el Platón del último período el que formuló la siguiente sugerencia: "Sostengo que la definición del ser es solamente potencia". Esta indicación constituye la base de la doctrina de la Ley inmanente».[2]

1. La versión inglesa de la obra apareció en la International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method. [E.]. A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas* (1933), pág. 165.

2. No sugiero que Whitehead no haya interpretado al maestro que más profundamente influyó en su propia filosofía, sino que señalo cómo un profundo pensador puede ser confundido por una traducción.

Whitehead cita la traducción de Jowett. Si el lector busca el pasaje en nuestra obra (pág. 294), verá que lo hemos traducido: «Estoy proponiendo como característica distintiva de las cosas reales, que ellas no son sino potencia».[3] Una característica distintiva de las cosas reales puede no ser una «definición del ser». Esta característica, por otra parte, se la ofrece el Extranjero de Elea al materialista como un desarrollo más acabado de la que éste habrá propuesto para las cosas reales: la tangibilidad. El materialista la acepta, «ya que por el momento no puede ofrecer ninguna sugerencia propia mejor». El Extranjero agrega que, quizá más adelante, tanto él como Teeteto cambien de opinión sobre el asunto. Platón, pues, no se propuso evidentemente encarar aquí una «definición del ser». Tal es lo que puede deducirse de una traducción más cuidadosa, si bien la palabra «potencia» requiere aún explicación. Ha sido traducida como «poder», «fuerza», *Möglichkeit, puissance de relation*; sin embargo, sin una aclaración expresa acerca de la historia de la palabra *dynamis* en la época de Platón y aun antes, el estudiante, habituado a los términos de la filosofía moderna, puede formarse una noción equivocada.

Para evitar dificultades como ésta, después de cada sección del texto que tenga una unidad de sentido he agregado un comentario que se propone aclarar lo que Platón quiso decir e indicar, además, de qué modo la argumentación se relaciona con el resto. Puede objetarse, en efecto, el desmembramiento de ese cuerpo viviente que es todo diálogo platónico. No ha habido escritor alguno que haya alcanzado la habilidad de Platón para disimular una rigurosa e intrincada estructura de razonamientos bajo las inocentes líneas de una conversación en la cual la fuerza de sugestión de cada pensamiento, a medida que se va manifestando parece conducir de pronto a conclusiones insospechadas. En estos diálogos tardíos, sin embargo, la piel deja traslucir más claramente el esqueleto, y es evidente que Platón quiere que penetremos bien en su significado, en lugar de permanecer como admirados espectadores de su arte. El comentario que brinde al lector la información indispensable donde y cuando resulte necesaria, me ha parecido preferible al método corriente de amontonar la información en una traducción inicial, seguida de todo un aparato de notas ubicado en segundo término. No sé por qué razón se nos obliga a leer un

3. Esta traducción es, sin embargo, todavía dudosa: la construcción de las palabras, tal como figura en los manuscritos, es oscura y difícil.

libro en tres lugares distintos a la vez. Éste, por lo menos, está planeado para ser leído ininterrumpidamente.

La traducción sigue el texto de Burnet, salvo en aquellos casos en que indico las razones que me llevaron a apartarme de él o a proponer correcciones en pasajes que están probable o efectivamente corrompidos. Intenté seguir la costumbre platónica de atenerme al lenguaje usual de la conversación educada y de evitar que cualquier palabra se convirtiera en un término técnico. El comentario sólo se propone interpretar a Platón a partir de sus propias obras, las de sus continuadores y las de sus contemporáneos y evita, por lo tanto —dentro de lo posible—, la equívoca jerga de la filosofía moderna. Términos como «subjetivismo», «relativismo», «sensualismo», etc., aun cuando se los defina, encubren a menudo ambigüedades de pensamiento que se van acumulando a medida que estas monedas corrientes pasan de mano en mano.

Aun a riesgo de parecer presuntuoso o mal informado, he dejado deliberadamente de lado las interpretaciones que no puedo aceptar. Tampoco he recargado las notas con el agradecimiento que debo a otros estudiosos. Entre las obras que más me han ayudado, quisiera, no obstante, mencionar las ediciones de Campbell, las traducciones de Apelt (que contienen abundante bibliografía); las ediciones de Diès en la *Collection des Universités de France*; E. Stölzel, *Die Behandlung des Erkenntnis problems bei Platon* (Halle, 1908); J. Stenzel, *Entwicklung der platonischen Dialektik* (Breslau, 1917); C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon* (München, 1910); V. Brochard, *Études de Philosophie Ancienne* (París, 1912); y las conocidas obras de John Burnet y A. E. Taylor.

F. M. C.

INTRODUCCIÓN

Como el propósito del presente comentario no es otro que el de brindar al lector los elementos de información a medida que éstos se vayan haciendo necesarios, resultará suficiente, a manera de prólogo, indicar la ubicación del *Teeteto* y del *Sofista* dentro de la serie de los diálogos platónicos y definir brevemente el punto de partida que se adopta en esta obra.

Ambos diálogos pertenecen al grupo integrado por el *Parménides*, el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Político*. Tal como lo ha observado Diès,[1] Platón no deja duda alguna de que los diálogos deben ser leídos en ese orden. El *Parménides* describe un encuentro imaginario ocurrido en el año 450 a. de C. entre Sócrates, que debía tener entonces alrededor de veinte años, y los filósofos eleáticos Parménides y Zenón. Suponer que en esa época pudiera haber sucedido algo remotamente semejante a la conversación que relata el diálogo, significaría admitir un hecho que volvería ininteligible toda la historia de la filosofía de los siglos v y vi. Creo, pues, junto con Diès, que la entrevista es una ficción literaria y no un acontecimiento de la biografía de Sócrates. Ninguno de los antiguos historiadores de la filosofía la confundió con la referencia a un hecho cierto, que, de haberse llevado a cabo, habría señalado sin duda un mojón sumamente importante. El *Teeteto* (183e, pág. 201) alude a la entrevista y ésta es evocada, una vez más, en el *Sofista* (217c, pág. 330), en términos que sólo pueden hacer referencia al *Parménides*. El *Teeteto*, además, concluye con la promesa de un encuentro que se realiza al comienzo del *Sofista*, y el *Político*, por último, hace referencias directas al *Sofista*.

En cuanto al orden en que fueron escritos, no hay duda de que el *Sofista* y el *Político* —ambos refieren una misma conversación que se continúa— son posteriores al *Teeteto*. Muchos críticos han observa-

1. *Parménide* (1923), pág. XII.

do que en el *Teeteto* el estilo cambia hacia el final del diálogo acercándose a las formas propias del último período de Platón. Si esto fuera así, los hallazgos estilométricos basados en el diálogo como totalidad no merecerían confianza. La última parte del *Teeteto*, tal como nos ha llegado, debe de haber sido terminada varios años después del comienzo, y el *Parménides* pudo haber sido compuesto en el intervalo. Por otra parte, no tenemos por qué suponer un abismo muy grande entre la elaboración final del *Teeteto* y la composición del *Sofista* y del *Político*.

En la actualidad se acepta que ese grupo, en su conjunto, es anterior al *Timeo*, el *Filebo* y las *Leyes*, y es posterior al *Menón*, el *Fedón* y la *República*. La *República* es el centro de un grupo de trabajos menos técnicos dirigidos no específicamente a estudiantes de filosofía, sino a un público educado que, seguramente, no podía leer el *Parménides* y encontraba al *Teeteto* y al *Sofista* intolerablemente difíciles. Estos escritos más populares cumplirían el doble propósito de atraer estudiantes a la Academia y de hacer conocer al mundo griego una doctrina que, de acuerdo con la mayoría de los estudiosos, pienso que es típicamente platónica. Sus dos pilares son la inmortalidad y divinidad del alma racional, y la existencia verdadera de objetos de conocimiento de esa alma: un mundo de «Formas» inteligibles, separado de las cosas que perciben nuestros sentidos.[2] No hay ninguna doctrina, expuesta con claridad, en ningún diálogo que pueda ser fechado sobre la base de elementos estilísticos como manifiestamente anterior al *Menón*. Ambos pilares se presentan, pues, en el *Fedón*, de manera tal que sugieren que Platón llegó a ellos simultáneamente y los concibió como interdependientes.

El *Menón* ya había anunciado la teoría de la *anamnesis*: el conocimiento se adquiere no a través de los sentidos, o mediante información transmitida de una mente a otra por la enseñanza, sino en virtud del recuerdo que se produce en esta vida de realidades y verdades vistas y conocidas por el alma antes de su encarnación. Sócrates basa esta doctrina en un relato que él da como cierto,[3] y que ha

2. Coincido con J. D. Mabbot («Aristotle and the χωρισμός of Plato», en Classical Quarterly, XX [1926], 72) en que no se debe pasar por alto la existencia «separada» de las Formas, atacada por Aristóteles.

3. *Menón* 81a, λόγος ἀληθής y no μῦθος, aunque la forma en que se presente el relato verdadero pueda ser mítica. En *Gorgias* 523a, llama λόγος ἀληθής al

aprendido de hombres y mujeres sabios en materia religiosa y de poetas inspirados. El alma humana es inmortal (divina) y se purifica a través de un ciclo de encarnaciones del cual puede finalmente liberarse cuando se halla purificada del todo. «De modo que el alma es inmortal y ha vuelto a nacer varias veces; y puesto que ha contemplado todas las cosas, tanto en este mundo como en el otro, no hay nada que no haya aprendido. No hay que asombrarse, entonces, de que pueda recobrar el recuerdo de lo que ha aprendido antes sobre la virtud o sobre cualquiera de las restantes cosas. La naturaleza toda es semejante y el alma todo lo ha aprendido; nada hay, entonces, que impida a quien ha recordado —aprendido, como se ha dado en llamarlo— una sola cosa, descubrir todo el resto por sí mismo, si es decidido y constante en su búsqueda. Indagar y aprender, en efecto, no son más que recordar.»[4]

Sócrates probará esta doctrina mediante una experiencia. Interrogará a un esclavo a quien nunca se le ha enseñado geometría, y logrará que resuelva, después de varios intentos fallidos, un no muy fácil problema de construcción geométrica. No le ha «enseñado» al esclavo —dice— las opiniones verdaderas que ahora posee, así como tampoco le había enseñado las erróneas que tenía al principio. El esclavo, al comienzo, no tenía conocimiento alguno, pero esas nociones estaban en él, incluso las verdaderas que no conocía. Le «fueron despertadas, como si se hubiesen encontrado dormidas» y si se le hubiera preguntado de diversas maneras una y otra vez, habría terminado teniendo conocimiento en lugar de opiniones verdaderas, conocimiento que habría extraído de su propia alma. Ese conocimiento debió haberlo adquirido antes de nacer. «Si, pues, la verdad de las cosas se halla siempre en nuestra alma, el alma debe ser inmortal; puedes, por eso, iniciar sin temor la búsqueda y la recuperación de lo que no conoces, es decir, de lo que no recuerdas.»[5] Agrega Sócrates que, en algunos aspectos, no podría defender en detalle todo lo que se ha ido afirmando en este caso, pero está convencido de su conclusión práctica: debemos persuadimos por completo de

---

mito del juicio de los muertos, a pesar de que Calicles lo considere un μῦθος. Pienso que el Sócrates del *Menón* y del *Fedón* sostiene las creencias de Platón y no las del Sócrates histórico.

4. [*Menón* 81c-d. *N. del S.*]
5. [*Menón* 86b. *N. del S.*]

que podemos descubrir la verdad que no conocemos. A causa del método dramático que emplea Platón, no podemos fijar el alcance de la reserva de Sócrates. Podría significar que el Sócrates histórico no sostiene esta teoría, o, más probablemente, que los detalles de la reencarnación, en el purgatorio y demás cuestiones descritas por Píndaro y otros, no son más que «míticos»: como tales, en efecto, los representa siempre Platón en sus diálogos. Pero la reserva no se extiende hasta la conclusión hipotética que tanto Sócrates como Menón han aceptado: *si* la verdad de las cosas está siempre en el alma, *entonces* el alma es inmortal.

Algunos críticos modernos que desean tal vez transformar la doctrina de Platón en algo que nosotros podamos también aceptar, presentan la teoría de la *anamnesis* de una manera tal que deja de tener conexión con la preexistencia del alma. Pero Platón, evidentemente, creía en la inmortalidad, y en el *Fedón*, donde se afirma la reminiscencia, aparece como la única prueba de la preexistencia que es aceptada como satisfactoria por todos los que intervienen en la conversación.

La doctrina de la reminiscencia señala una ruptura completa con las creencias corrientes acerca de la naturaleza del alma y de las fuentes del conocimiento. Se consideraba popularmente al alma como una mera sombra o *eídolon*, un espectro insustancial, que podía muy bien diluirse cuando se separaba del cuerpo. Y si se sostiene que el sentido común logra algún tipo de visión de esos caracteres comunes llamados Formas (εἴδη) en los diálogos platónicos, no sería otra que la visión empírica de que las Formas están presentes en las cosas sensibles y de que nuestro conocimiento de ellas se adquiere por los sentidos, o tal vez por las imágenes como los *eídola* de los atomistas, que surgen desprendiéndose de los cuerpos materiales. Entre las teorías filosóficas que Sócrates en el *Fedón* dice que le han resultado insatisfactorias, figura la de que «es el cerebro el que nos da percepciones de audición, vista y olfato, y de éstas proviene el recuerdo y la opinión, así como de estas últimas, a su vez, cuando han alcanzado estabilidad, surge el conocimiento».[6] La ruptura de Platón con todas las teorías que hacían derivar el conocimiento por abstracción a partir de los objetos sensibles implicaba un repudio igualmente firme de las nociones populares sobre el alma, sea que se la considera-

6. [*Fedón* 96b. *N. del S.*]

ra como un tenue doble del cuerpo o como el resultado de una mezcla de elementos corporales. En otra palabra, la «separación» de las Formas platónicas de cualquier dependencia de las cosas materiales se corresponde con la separación del alma, que las conoce, de cualquier dependencia con el organismo físico. El *Fedón* se propone dar razones en favor de ambas conclusiones al mismo tiempo. No se sostiene que ambas doctrinas estén demostradas; pero se sostiene que si las formas existen y pueden ser conocidas, entonces el alma es inmortal. Platón mismo creía en ambas cosas, y su Sócrates, diferente del Sócrates de los primeros diálogos, utiliza ahora cualquier recurso de elocuencia para convencer a sus interlocutores de lo que él cree, pero no conoce.

En su discurso inicial se da por supuesto desde el comienzo que el alma puede existir sin el cuerpo; en efecto, «estar muerto» aparece definido como si significara que «el cuerpo ha llegado a separarse (χωρὶς) por sí del alma, y el alma, a separarse por sí del cuerpo».[7] Otro tanto puede decirse del alma-sombra o del alma tenue de la creencia popular; pero las propiedades que Sócrates adjudicará al alma separable son muy distintas. El contraste no se plantea entre alma y cuerpo, como se suele pensar corrientemente. La *psyché* es aquí lo que más tarde fue llamado por Platón y Aristóteles la razón (νοῦς), o el espíritu, en oposición a la carne.[8] A ésta pertenecen los sentidos y los apetitos y placeres corporales. La función propia del espíritu es, en cambio, el pensamiento o la reflexión que aprehende una realidad invisible y que cumple más eficazmente su cometido cuando el espíritu se separa de la carne para pensar por sí mismo, no perturbado por los sentidos. La búsqueda de la sabiduría es un «desprendimiento y separación (χωρισμός) del alma con respecto al cuerpo»: la ejercitacion en esa separación llamada muerte (67d).

El propósito de esta introducción consiste en fijar en la mente del lector, antes de que se inicie la argumentación del diálogo, la idea de la separación absoluta que existe entre el pensamiento y el cuerpo, con sus sentidos y sus pasiones. Esta idea, aunque poco familiar, debió de haber sido captada más fácilmente por el público de Platón

7. 64c. Ya en el mito del *Gorgias* (524b) se describe la muerte como la separación (διάλυσις) de dos cosas —cuerpo y alma—, la una a partir de la otra.

8. Véase F. M. Cornford, «The division of the soul», en *Hibbert Journal* (enero de 1930), pág. 206.

que la de la separación existente entre las Formas y las cosas sensibles, el otro tema que él anuncia claramente por primera vez. Si el lector olvidara todo lo que aprendió respecto de las formas en los escritos posteriores de Platón, y se colocara en la situación de quienes conocían sólo sus primeros diálogos, se daría cuenta de que va siendo conducido, paso a paso, a reconocer la existencia separada de las Formas.

Las Formas aparecen mencionadas por primera vez como objetos de reflexión del alma, cuando ésta se aparta de los sentidos. Lo único que aquí (65d) se señala es que estas entidades, que constituían los temas habituales de conversación de Sócrates, se perciben por el pensamiento y no por los sentidos. Cuando Sócrates y sus amigos se preguntaban «¿Qué es la Justicia?», intentaban definir lo Justo «en sí mismo» (αὐτό) y descubrir «lo que es» (ὅ ἔστι) o su «ser» (οὐσία). Cualquier lector de los primeros diálogos hubiera reconocido que la Justicia, al no ser algo que puede verse o tocarse, debe ser susceptible de ser conocida por el pensamiento puro una vez que el alma «se libera de los ojos, los oídos y el cuerpo en su totalidad».[9]

Hay luego una larga y elaborada justificación de la *anamnesis*, destinada a la difícil tarea de convencer al lector, por una parte, de que el alma ha preexistido y, por otra, de que las vagas nociones que tiene acerca de cómo entramos por primera vez en contacto con algo tal como la «Justicia en sí misma» son totalmente erróneas. No se trata de que únicamente no podamos percibirla: tampoco podemos extraerla de ningún tipo de impresión sensible. Esta argumentación puede sostenerse con mayor asidero respecto de las Formas morales, que evidentemente no son sensibles; pero Platón afirma que se aplica también a las Formas matemáticas. Intenta probar que no podemos derivar nuestro conocimiento de la Igualdad a partir de la percepción de cosas iguales. Dos leños a veces parecen ser iguales para una persona, y desiguales para otra; pero nadie piensa que las cosas «iguales» sean desiguales o que la Igualdad es Desigualdad. La visión de cosas aproximadamente iguales nos lleva a pensar en la Igualdad, y juzgamos que esas cosas se aproximan a ese modelo ideal. Sostiene entonces que debemos haber obtenido nuestro conocimiento de la Igualdad verdadera antes de comenzar a utilizar nuestros sentidos, es decir, antes de nacer; y esto implica la preexistencia del alma. Pa-

9. [*Fedón* 66a. *N. del S.*]

rezca o no consistente al lector este argumento, el hecho es que la *anamnesis* es aceptada por todos y luego reafirmada (92a): y en ninguna otra de las obras de Platón se la pone siquiera en duda. La conclusión es que las Formas tienen una existencia separada de las cosas, así como el espíritu tiene, indudablemente, una existencia separada del cuerpo.

El próximo argumento tiende a precisar que el alma no sólo es preexistente, sino que también posee una naturaleza indestructible. Ni está compuesta ni formada por partes en las que deberá finalmente disolverse. Suele decirse que es razonable identificar las cosas no compuestas con aquellas que jamás sufren cambio alguno. Ahora bien, el lector que haya aceptado la diferencia existente entre la Igualdad ideal y las cosas sensibles que sólo son aproximadamente iguales, aceptará que las Formas deben ser siempre lo que son y no pueden experimentar cambio alguno. Las múltiples cosas a las que se aplica el mismo nombre que a las Formas se hallan en perpetuo cambio, y éstas son las cosas que vemos y tocamos, mientras que las Formas son invisibles. Hay pues, continúa afirmándose, dos órdenes de cosas: las invisibles, que están exentas de cambio, y las visibles, que cambian perpetuamente. Por último, se sostiene como algo probable que el alma, por ser invisible, se asemeja a lo divino, inmortal, inteligible, simple e indisoluble, mientras que el cuerpo se asemeja a lo humano, mortal, ininteligible, complejo y disoluble. La separación entre los dos mundos u órdenes del ser aparece aquí marcada con caracteres muy netos. Pero no se indica relación alguna entre ambos ni se menciona ninguna transición entre lo sensible y el pensamiento. Incluso se deja de lado el hecho de que la experiencia sensible pueda constituir la ocasión del recuerdo. Sócrates recurre al lenguaje de su discurso inicial. Cuando el alma se vale de alguno de los sentidos, se sumerge en el mundo del devenir y se hace vertiginosa y confusa. Sólo cuando piensa por sí misma puede huir hacia la región del ser puro, eterno e inmutable.

De este modo, mediante una serie de pasos, el lector familiarizado con los primeros diálogos llega a la conclusión de que los términos morales que Sócrates pone siempre en tela de juicio pertenecen a un orden distinto de realidades, y que el conocimiento de los mismos no puede ser extraído de las impresiones de los sentidos, en general, la separación de las Formas se halla siempre entremezclada con la separación del espíritu divino de toda dependencia respecto

del cuerpo mortal e ilustrada además por ella. Hay que concluir, entonces, que ambas doctrinas se sostienen o surgen juntas.[10]

Esta realidad separada de las Formas hizo aparecer un problema que Platón encara —aunque no resuelve— abiertamente en el grupo posterior de diálogos al cual pertenecen los que nos ocupan. ¿De qué manera están relacionadas estas Formas separadas con las cosas que vemos y tocamos en este mundo del devenir? El mismo *Fedón* (100c-d) había indicado que hablar de una cosa como «participando de» una Forma es utilizar una metáfora que no aclara cómo una Forma eterna e inmutable o su carácter puede estar «presente en» o ser «compartida por» efímeras realidades individuales que se hallan en el espacio y en el tiempo. En el *Parménides*, Sócrates aparece esgrimiendo la teoría de las Formas separadas para desembarazarse de las paradójicas antinomias de Zenón, y es allí el mismo Parménides, el maestro de Zenón, quien lo pone frente a la grave dificultad de la participación. Es muy significativo que el gran fundador de la escuela eleática sea quien domine allí la discusión, y que el Extranjero de Elea tenga un papel principal tanto en el *Sofista* como en el *Político*. Parménides ha sido el primero en plantear el problema que la teoría de las Formas intenta resolver. Este problema tiene dos aspectos. En el poema de Parménides se lo presenta, ante todo, como el problema que surge cuando el mundo del ser auténtico se distingue del mundo del «parecer» o de la apariencia, que es en cierto modo falso e irreal o, como el mismo Parménides declara, absolutamente falso e irreal. Tanto este aspecto como el problema de los *eídola* reaparecerán planteados —aunque no resueltos— en el *Sofista*. Parménides también bosquejó la distinción entre los sentidos, que se mueven en torno de las apariencias, y el pensamiento racional que aprehende la auténtica realidad. El *Teeteto* formulará y examinará la pretensión de los sentidos de llegar al conocimiento. La discusión se ha de plantear en el mundo de la apariencia y demostrará que, si pretendemos omitir el mundo del ser verdadero, no podemos extraer conocimiento alguno de la experiencia sensible.

La teoría de las Formas, tal como está expuesta en el *Fedón*, se proponía encarar los dos aspectos del problema legado por Parménides. Las Formas eternas e inteligibles debían proporcionar al pensamiento racional objetos propios de conocimiento. La existencia efí-

10. *Fedón* 76d-e, 92d.

mera o «devenir» de las cosas sensibles del mundo de la apariencia tenía que fundamentarse en el mundo del ser verdadero mediante cierto tipo de participación; había pues que adjudicarle una ambigua semirrealidad y no dejarla absolutamente carente de fundamento, como en el inflexible sistema de Parménides. Pero la serie de nuestros diálogos se inicia con una incisiva crítica de las propias teorías de Platón, a las que se considera que no ofrecen una presentación inteligible de la derivación de las apariencias desde la verdadera realidad. La discusión se inicia a partir del contraataque de Zenón a los críticos de Parménides. Zenón había introducido una serie de argumentos para reducir (al menos así lo pensaba) al absurdo la defensa de la creencia común en la existencia de una pluralidad de cosas reales. El primero de sus argumentos aparece citado: «Si hay muchas cosas, éstas deben ser a la vez semejantes y desemejantes». Y de ambos extremos del dilema, Zenón extrae una serie de consecuencias que él considera imposibles. Sócrates replica que no resulta nada imposible si se reconoce «una Forma en sí misma, la Semejanza» y otra forma contraria, la Desemejanza. Entonces es sin lugar a dudas imposible que las cosas que son simplemente «semejantes» —y nada más— sean «desemejantes»; pero no hay ninguna dificultad en suponer que cosas individuales concretas puedan participar de las dos Formas a la vez y ser así, al mismo tiempo, semejantes y desemejantes. Una cosa puede tener varios nombres y participar de varias Formas, algunas de las cuales pueden ser contrarias a las otras. Las dificultades desaparecen «si se distinguen Formas en sí, separadas», y se postula que las cosas individuales participan de ellas.

Las críticas de Parménides están dirigidas contra esta «separación» (χωρισμός) de las Formas, en la que tanto hincapié había hecho el *Fedón*[11] y contra la consiguiente dificultad de concebir claramente la «participación» que elimina este abismo. Sócrates se enfrenta con dos preguntas cuyas respuestas reconoce que no son fáciles de alcanzar.

11. *Parm.* 129d (Sócrates), ἐάν τις διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὑτὰ τὰ εἴδη. 130b. (Parménides) αὐτὸς σὺ οὕτω διῄρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἴδη αυτὰ ἄττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα; καὶ τί σοι δοκεῖ εἶναι αὐτὴ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν. «La semejanza que tenemos» se distingue aquí de la Forma, la Semejanza en sí, como en el *Fedón*, «la altura en nosotros» era distinguida de la Altura en sí. Se concibe a la Forma separada como algo que comunica su carácter (ἰδέα, μορφή) a la cosa individual. Pero ¿de qué manera?

La primera atañe a la extensión del mundo de las Formas. Mencionadas varias clases de términos se le pregunta a Sócrates si reconoce Formas separadas para cada clase. 1) En primer lugar, figuran los términos que ya habían aparecido en los dilemas de Zenón: Semejanza, Desemejanza, Unidad, Pluralidad, Movimiento, Reposo, etc.[12] Se agregan a éstas 2) las formas morales: «Justo, Bello, Bueno, etc.» Sócrates no duda respecto de estas dos clases. 3) La clase siguiente contiene: a) Formas tales como «Hombre», «separada de nosotros como de los otros hombres», y b) Fuego y Agua. (Estos términos corresponden a los productos de la artesanía divina descritos en el *Sofista* 266b [pág. 624]: «Nosotros, y todas las otras criaturas vivientes y los elementos de las cosas naturales: fuego, agua y sus semejantes». Los organismos vivientes y los cuatro elementos que componen todos los cuerpos son las dos clases de cosas que en el mundo físico tienen mayor derecho de representar a las Formas —los modelos según los cuales trabaja el creador divino en el *Timeo*—.) Sócrates dice que a menudo ha sentido cierta inseguridad al respecto. (Probablemente no fueron consideradas en las primeras etapas de la teoría, que comienza con Formas matemáticas y morales. Pero sí aparecen consideradas en el *Timeo*.)[13] Están por último 4) el Pelo, el Barro, la Suciedad y otras cosas sin dignidad. («Barro», según señala Sócrates en el *Teeteto* 147c [pág. 44] es «tierra mezclada con humedad». Barro y Suciedad, como mezclas fortuitas de elementos, apenas si tienen derecho de ser Formas.) Sócrates, en un comienzo, replica que él cree que no hay Formas de estas cosas sin dignidad, pero que se había preguntado, incierto, «si no ocurriría lo mismo con todas las cosas». Entonces, frente al temor de caer en el colmo del absurdo, volvió al estudio de las Formas de las dos primeras clases. Parménides le señala que, cuando sea más viejo, será más filósofo y tendrá menos en cuenta la estimación del vulgo. Y aquí queda el problema abandonado. No se hace mención alguna de las Formas de los objetos artificiales o cualidades sensibles tales como el calor y el frío, aunque «calor» y «frío»

12. Movimiento y Reposo están incluidos en 129e (véase *Fedro* 261d). Estos términos (y las Formas morales) reaparecerán entre los «términos comunes» del *Teeteto* 185c y sigs. (pág. 140), donde se agregan «unidad y número en general», «par» e «impar», etc. Las Formas matemáticas pertenecen a esta clase.

13. *Timeo* 51c (respecto de las Formas de los elementos) prácticamente reproduce *Parm.* 130d.

figuran en la teoría ideal del *Fedón* y en la *República* parece que se reconociera una Forma divina de la Cama.

¿Qué extensión tiene el mundo de las Formas? Platón jamás respondió a esta pregunta.[14] Las dificultades surgen del doble origen de la teoría. Según nos cuenta Aristóteles en su reseña del platonismo,[15] uno de los puntos de partida fue la investigación socrática acerca de la definición de los «universales». Sócrates, a quien no le interesó ningún sistema de la naturaleza, se limitó voluntariamente a la indagación de términos morales, como lo «Justo». Platón (que estaba interesado en la ontología), al aceptar la atribución del flujo heraclíteo a las cosas sensibles, comprendió que la definición socrática no era aplicable a las realidades sensibles, que están en un permanente cambio y no pueden, en consecuencia, ser conocidas. Pensó entonces que debían existir entidades separadas a las que dio el nombre de «Formas» y que la totalidad de las cosas sensibles, al llevar el mismo nombre que ellas, participaban de esas Formas. Esta teoría se basa en el supuesto de que cada nombre tiene un significado fijo, en el cual pensamos cuando se pronuncia el nombre en cuestión; el que habla y el que escucha se refieren, así, al mismo objeto. Sólo de esta manera podemos entendernos unos con otros y es posible el intercambio de palabras. No obstante, según esta teoría, todos los sustantivos comunes tienen el mismo derecho de poseer una Forma que les dé significado. Así es como llegamos a la afirmación (*Rep.* 596a): «Estamos acostumbrados a suponer una forma única (o carácter, εἶδος) para cada grupo de objetos a los que aplicamos el mismo nombre». Podemos decir: «esto es caliente», «esto es sucio», «esto es humano», «esto es justo», etc. Si todas estas afirmaciones tienen el mismo fundamento, debemos reconocer la existencia de un carácter común o Forma para cada sustantivo común, y también para cada entidad que debe distinguirse con un nombre separado. El mundo de las Formas, entonces, debe ser infinitamente más numeroso que el vocabulario de cualquier lenguaje.

14. Si se acepta la *Carta* VII, 342a y sigs., como auténtica, Platón, hacia el final de su vida, habría reconocido la existencia de Formas de los objetos matemáticos, de los términos morales, de todos los cuerpos naturales y artificiales, de los cuatro elementos, de todas las especies de criaturas vivientes, de todas las cualidades morales, de todas las acciones y de todas las afecciones (342d).

15. *Metafísica* A, 6.

Pero ¿qué aspecto tiene esta doctrina si arrancamos del otro punto de partida del platonismo, es decir, de la doctrina pitagórica de los números como esencia real de todas las cosas? Según Aristóteles, Platón concibió la relación entre las cosas y las Formas de la misma manera que los pitagóricos concibieron la relación entre las cosas y los Números: cuando dice que las cosas «participan de» las Formas, sólo incurre en un cambio de palabras con respecto a la afirmación de que las cosas «representan» (o encarnan) a los Números. La Forma es entonces algo más que un simple significado o que un nombre común: es una entidad cuyo estatus metafísico Sócrates probablemente jamás indagó. Sócrates no tenía un «sistema de la naturaleza»; Platón, en cambio, confirió a las Formas una existencia separada en un mundo inteligible de auténticas esencias, en el cual éstas reemplazaron a los números pitagóricos como realidades que las apariencias de alguna manera representan. No existe problema alguno con las Formas matemáticas, que son, sin duda, distintas de los cuerpos visibles y tangibles, y constituyen el reino de la verdad eterna. Las Formas morales, además, pueden permanecer como ideales nunca encarnados a la perfección en la acción ni en el carácter humanos. Las Formas de estas dos clases pueden subsistir como algo eterno que el alma puede conocer (como se dice en el *Fedón*) sin la ayuda de los sentidos corporales. Más adelante, cuando lleguemos a las físicas, podremos ubicar los tipos ya establecidos de especies naturales y los cuatro elementos. Pero ¿qué se podrá decir respecto de la gran cantidad de otros nombres comunes —sustantivos, adjetivos, verbos— que también tienen un sentido establecido? «Barro» es un sustantivo común; pero ¿pueden la física o la metafísica reconocer un modelo eterno de barro en cada una de las variedades particulares que se logre distinguir de él? Y ¿qué es lo que sucede con las cualidades sensibles tales como el calor y el frío? ¿Acaso lo Rojo, lo Caliente, lo Frío, pueden ser conocidos por un alma incorpórea, independientemente de la experiencia sensible? ¿Son lo Rojo y el Calor Formas reales, eternas, que dan razón del «devenir» de las cosas rojas o calientes de este mundo físico? ¿»Participan» los cuerpos de lo Rojo cuando nadie los ve, o del Calor cuando nadie siente su temperatura? Preguntas como éstas deben de haber sido las que explican la incertidumbre confesada por Sócrates en el *Parménides*. La consecuencia más formidable de haber reconocido una Forma para cada nombre común sería, entonces, el reconocimiento de la falta de límites del

mundo de las Formas. Pero como lo ilimitado es incognoscible, las Formas resultarían así también incognoscibles, y su *raison d'être*, en consecuencia, se evapora. Pero Platón deja sin resolver la cuestión.

Parménides encara entonces el segundo aspecto de su crítica: ¿de qué manera se relacionan estas Formas separadas con las cosas que «participan de» ellas?

1) Si nos limitamos al significado natural de «participar» o «compartir», ¿debemos suponer que la Forma, en su totalidad, está en cada una de las cosas, o que cada cosa contiene sólo una parte de ella? Ambas suposiciones son absurdas. Este dilema puede, naturalmente, tomarse como una simple interpretación errónea de la palabra «participar».[16] Muchas cosas pueden «compartir» una Forma en el sentido de que todas tienen la misma relación con ella. Pero también queda sin respuesta la pregunta respecto del modo de esta relación.

2) La sugerencia de que la Forma pueda ser sólo un «pensamiento» en nuestra mente es desechada de plano. La Forma no tiene una mera existencia mental; ha de ser un objeto de pensamiento, objeto que distintas mentes, cada una por su parte, pueden pensar o no.

3) Por último, se afirma que, si la Forma tiene una realidad separada, lo que se halla presente no es la Forma, sino una copia o imagen de ella. Un original puede tener muchas copias. La relación, entonces, es de «semejanza». Pero ésta puede llevar a un regreso al infinito. Si el original y la copia son semejantes, tienen un carácter común, y entonces se justifica postular otra Forma de la que participen el original y la copia, así como se postuló la Forma original para todas las copias que participan de ella. La conclusión es que la relación de «participación» no puede reducirse a la de «semejanza», y que debemos buscarle otra causa. En otros términos, puede ser verdad que la copia, por lo menos en cierta medida, se asemeje al original, pero aquélla no puede ser todo cuanto éste significa. La semejanza subsiste entre dos copias cualesquiera y no podemos decir que una copia «participe de» la otra.

El resultado de toda esta crítica es que no se ha dado aún ninguna razón inteligible para explicar la relación entre las cosas y las Formas. Las metáforas, por otra parte, no resisten un examen minucioso. Parménides finaliza con una imagen del mundo ideal como algo alejado, más allá del alcance del conocimiento humano. Un dios po-

16. Véase G. C. Field, en *Mind*, XXXVI, págs. 87 y sigs.

dría conocer las Formas, pero ¿podemos nosotros conocer algo que esté más allá de las cosas de este mundo? Además, el mismo Parménides reconoce que las Formas son una necesidad del pensamiento; sin ellas es imposible el razonamiento filosófico e, incluso, el razonamiento en general. Esta conclusión sólo puede significar que las dificultades no son insuperables. La intención de Platón debió haber sido demostrar que estaba al tanto de este tipo de críticas, e incitar a sus discípulos a que pensaran en ellas.

Hay todavía otro problema, planteado por el mismo Sócrates en el *Parménides* y que está presente también a lo largo del *Sofista.* Se refiere a la relación de las Formas —y no ya de las cosas— entre sí. Sócrates acaba de afirmar que, si se reconoce la existencia de Formas separadas, una cosa concreta puede participar tanto de la Semejanza como de la Desemejanza. «Pero», agrega, «si estableces tú las Formas separadas, independientes entre sí (la Semejanza y la Desemejanza, la Pluralidad y la Unidad, el Movimiento y el Reposo, y todas las demás), me gustaría encontrar a alguien que pudiese mostrar que estas Formas mismas pueden combinarse y separarse [...], que pudiera mostrarme este mismo problema entre las Formas mismas» tal como lo hemos encontrado en las cosas visibles.[17] Semejante desafío no es encarado en la primera parte del *Parménides.* En el *Sofista* encontramos los términos «combinarse» y «separarse» utilizados para las relaciones entre las Formas, relaciones que se formulan en enunciados verdaderos, afirmativos o negativos. El problema queda confinado al mundo ideal y allí permanecería si no hubiese cosas sensibles. En enunciados tales como «existe la Semejanza», «la Semejanza es diferente de la Desemejanza», el contenido atañe exclusivamente a las Formas; no hay referencia alguna a las cosas individuales, y, en consecuencia, ni aparece el problema de la participación. La pregunta es: ¿cómo es posible conciliar la unidad de la Forma, en la que se ha hecho tanto hincapié, con su «mezcla» con otras Formas? Una Forma es «un ser». ¿Excluye toda clase de pluralidad, como el Ser Uno de Parménides, o es la Forma a la vez una y muchas?

Este asunto está relacionado con los métodos de reunión y de división que aparecerán ilustrados en el *Sofista* e identificados con el estudio dialéctico de las Formas. La primera parte del *Parménides* apunta hacia el análisis de la mezcla de las Formas en ese contexto.

17. *Parm.* 129e.

Por lo demás, algunos de los argumentos de la última parte del diálogo significan un positivo aporte para este problema de la unidad. Tomemos los simples dilemas eleáticos: una cosa es o no es; una cosa es una (y no muchas) o muchas (y no una); si existe lo uno, no existe lo múltiple; si existe lo múltiple, no existe lo uno. Tales razonamientos nos colocan frente al Ser Uno, o unidad existente, que excluye toda pluralidad (como en el sistema del propio Parménides), o frente a una pluralidad que no reconoce unidad alguna. Pues bien, algunos de los argumentos desarrollados en la segunda parte del *Parménides* muestran que, según ambas hipótesis, no es posible conocimiento ni razonamiento alguno. Una simple unidad o una simple pluralidad no pueden existir, ni ser conocidas, ni se puede hablar de ellas. Estos resultados se deducen de razonamientos por lo menos tan convincentes como los de Zenón; y de manera similar se critica en el *Sofista* al Ser Uno de Parménides. Los argumentos apuntan a una conclusión positiva: la unidad de los «seres» reconocida por el platonismo —la totalidad del reino de las Formas como «ser uno», y cada forma separada como «ser uno»— tiene que mostrarse también consistente con el hecho de ser compleja y múltiple. El estudio de las Formas en el *Sofista* aclarará las incertidumbres y las paradojas que resultaban, en los eleáticos y en sus sucesores, de una demasiado rígida concepción parmenídea del ser y la unidad, y del no-ser y la pluralidad.

Pero antes de pasar al mundo de las Formas, donde se han de buscar los verdaderos objetos del conocimiento, Platón se ocupa, en el *Teeteto*, del mundo del cambiante devenir y de las apariencias ambiguas que nos revelan los sentidos. Escrito para estudiosos familiarizados con los grandes sistemas de los siglos VI y V a. de C., Platón se propone en el diálogo exponer su propia doctrina, ubicada en una posición intermedia entre las dos filosofías opuestas de Parménides y de Heráclito, y definir qué ha de escoger y qué ha de desechar de cada una de ellas. Hará frente, también, al desafío del primero y más grande de los sofistas, Protágoras, quien, en deliberada oposición a Parménides, niega lisa y llanamente que «lo que parece a los hombres» —lo que parece real a nuestros sentidos y verdadero a nuestro juicio— tenga que ser condenado como irreal o falso porque no concuerda con las propiedades que el razonamiento eleático atribuye al Ser Uno, que jamás puede ser percibido. El hombre, declara Protágoras, es la medida de todas las cosas; lo que me parece real y verda-

dero es real y verdadero para mí; lo que le parece al prójimo, lo es para él. Los juicios y percepciones del otro pueden no concordar con los míos; pero ninguno de nosotros tiene fundamento alguno para sentenciar que el otro está equivocado. Tal es la posición fundamental de la sofística que Platón se propone analizar en el segundo de nuestros dos diálogos. El sofista confiere realidad al mundo de las apariencias; éstas son, para él, la única realidad. Platón mismo no puede aceptar la condena parmenídea de las apariencias como absolutamente irreales, ni de los sentidos como totalmente engañosos. Por ello, el *Teeteto* examina nuevamente la pretensión de este mundo inferior de ser susceptible de conocimiento, pretensión que el sentido común autorizaría y en la que el mismo Protágoras había insistido hasta el punto de declarar que en él se da el único conocimiento posible.

Parte primera

EL TEETETO

142a-143c. *Diálogo introductorio*

Precede al diálogo principal una conversación introductoria entre Euclides y Terpsión de Megara, amigos ambos de Sócrates, que se hallaban presentes en el día de su muerte. Evidentemente, Platón se propuso dar una prueba de su estima por Teeteto, un miembro de la Academia que se había hecho famoso por sus descubrimientos matemáticos. El relato de Euclides acerca de la manera en que escribió la parte principal del diálogo es indudablemente ficticio. Ninguna conversación de este tipo hubiera podido tener lugar en vida de Sócrates.

El comentario anónimo del *Teeteto*[1] que, según se cree, pertenece a los siglos I o II de nuestra era, nos informa acerca de la existencia de un segundo diálogo introductorio, «más bien frío», que ocupa más o menos el mismo número de líneas y que comienza así: «Muchacho, ¿traes tú el diálogo que se refiere a Teeteto?». Se pensó que esta introducción, hoy perdida, había sido escrita probablemente por Platón —de lo contrario, ¿qué razón podría haber tenido alguien para forjar semejante documento?—, y que fue sustituida en ocasión de la muerte de Teeteto. Concluiríamos, entonces, que la parte principal del diálogo fue escrita, al menos parcialmente, antes de tal suceso. Pero no es probable que la extensa y elogiosa descripción del joven Teeteto que se encuentra en la parte principal del diálogo haya sido escrita durante su vida; y si no fue escrita durante su vida, bien podemos suponer que la introducción perdida fue un simple borrador dejado de lado y que llegó a conservarse por casualidad. El diálogo en su totalidad —la introducción y el resto— puede fecharse después de la batalla que se librara cerca de Corinto en el

1. Ed. Diels-Schubart, Berl. Klassikertexte, 1905.

año 369 a. de C.[2] Teeteto tendría entonces un poco menos de cincuenta años, si andaba por los quince o dieciséis en el año en que murió Sócrates, la fecha imaginaria del diálogo principal.

EUCLIDES. TERPSIÓN

142. *Euclides.* ¿Acabas de llegar a la ciudad, Terpsión?

Terpsión. No, hace ya rato. Para colmo, estuve buscándote en el ágora y me sorprendió no hallarte.

Eucl. No estaba en la ciudad.

Terps. ¿Y dónde estabas?

Eucl. Cuando bajaba hacia el puerto, encontré unos hombres llevando a Teeteto a Atenas desde el campo de batalla de Cointo.

Terps. ¿Vivo o muerto?

b. *Eucl.* Apenas vivo. Tiene graves heridas y su sufrimiento es aún mayor porque se ha contagiado de esa enfermedad que ha brotado en el ejército.

Terps. ¿La disentería?

Eucl. Sí.

Terps. ¡Qué tontería que un hombre semejante esté a punto de morir!

Eucl. Es un individuo admirable, Terpsión, y muy valeroso. Hace apenas un momento, precisamente, estaba oyendo un cálido elogio de su conducta en la batalla.

Terps. No me llames la atención. Habría sido mucho más sor-
c. prendente que se hubiera comportado de otro modo. ¿Y por qué razón no se quedó en Megara?

Eucl. Estaba muy ansioso por llegar a su casa. Le rogué que se quedara, pero no podía escuchar mis palabras. Caminé un trecho junto a él, y después, mientras regresaba, recordaba lo que Sócrates me había hablado de él, y me quedé asombrado frente a esta prueba tan significativa de su capacidad profética. Sócrates debió haberlo encontrado poco antes de morir, cuando

2. Eva Sachs, *De Theaeteto* (Berlín, 1914), págs. 22 y sigs., indica numerosas razones en favor de esa fecha.

Teeteto apenas era un adolescente. Conversaron, y Sócrates quedó admirado por todo lo que prometía ser este joven. Cuando visité Atenas, me refirió la conversación, que era, en verdad, digna de ser oída. Y me indicó que Teeteto no dejaría de convertirse en un hombre destacado si llegaba a vivir.

Terps. Y aparentemente tenía razón. Mas ¿cuál fue esa conversación? ¿Podrías repetirla?

Eucl. Por cierto que no, si lo hiciera de memoria. Pero tomé
143. algunas anotaciones en aquella ocasión, tan pronto como llegué a casa, y después, en mis ratos libres, escribía lo que podía recordar. Así, cada vez que iba a Atenas le preguntaba a Sócrates sobre algún punto en que mis recuerdos fallaban y hacía las debidas correcciones a mi regreso. De ese modo logré tener bastante bien transcripta toda la conversación.

Terps. Es verdad. Te lo había oído decir antes, y siempre quise pedirte que me la mostraras; sólo que he dejado pasar todo este tiempo. Pero ¿qué te parece si lo hiciéramos ahora? De todos modos, necesito descansar después de haber caminado hasta la ciudad.

b. *Eucl.* Si es por eso, a mí también me agradaría descansar, porque fui hasta Erineo con Teeteto. Entremos, pues, y mientras descansamos, mi sirviente nos leerá.

Terps. Muy bien.

Eucl. Éste es el libro, Terpsión. Puedes ver cómo escribí la conversación: no en forma narrativa, como la escuché de Sócrates, sino a manera de diálogo entre él y las demás personas que me dijo que habían intervenido. Estaban allí Teodoro, el geómetra, y Teeteto. Quise evitar en el relato el efecto tedioso de interrupciones al diálogo tales como «y dije yo» o «e hice yo notar», cuando Sócrates estaba hablando de sí mismo, y «él asintió» o «él no estaba de acuerdo», cuando transmitía la respuesta. De modo que dejé de lado todo eso y lo escribí como un discurso directo entre los verdaderos interlocutores.[3]

Terps. Fue una buena idea, Euclides.

Eucl. Bien, muchacho, toma el libro y lee.

3. Como el *Parménides* está compuesto en la forma narrativa que se rechaza aquí por tediosa y que Platón jamás volverá a emplear, podemos inferir que este diálogo introductorio fue escrito después del *Parménides*.

El diálogo principal

El diálogo principal es una conversación imaginaria que se supone que ha tenido lugar poco antes del juicio y muerte de Sócrates, fecha en la que Teeteto ya tendría edad suficiente para participar de ella. Teodoro de Cirene, un distinguido matemático que ha estado dictando cursos de geometría en Atenas, es quien presenta Teeteto a Sócrates.

143d-151d. *Conversación introductoria*

La sección introductoria caracteriza a los interlocutores e introduce el tema de la discusión: la definición del conocimiento. En el resto del diálogo, se tratará del método. Sócrates, como en otros diálogos anteriores, expone la diferencia (que parece haber sido difícil de captar por parte del lector corriente) que existe entre dar una cantidad de ejemplos de conocimiento y definir el significado de la palabra «conocimiento» que se aplica a todos ellos. Termina describiendo su propia técnica. Como la partera, que no tiene por misión engendrar hijos, la función de Sócrates no es producir sus propias ideas e impartírselas a los demás, sino liberar las mentes de los demás de los pensamientos con los cuales están trabajando habitualmente, y luego verificar si esos pensamientos son hijos legítimos o meros fantasmas.

Sócrates, Teodoro, Teeteto

143d. *Sócrates.* Si me tomara mayor interés por los asuntos de Cirene, Teodoro, te pediría que me dieras noticias de ese lugar y me dijeras si alguno de los jóvenes de allí se dedica a la geometría o a algún otro estudio liberal. Pero en realidad me preocupan más nuestros jóvenes y tengo mayor interés en saber cuáles se cree que van a sobresalir. Siempre presto atención a estas cosas con lo mejor de mis fuerzas, y me acerco a aquellos cuya compañía veo que buscan los jóvenes. Tú tienes gran número de seguidores, tal como te lo mereces por tu habilidad en geometría,
e. por no mencionar otros méritos que te son propios. Y si has encontrado a alguien que valga la pena tener en cuenta, me resultaría sumamente agradable saber algo acerca de él.

Teodoro. Sí, Sócrates, he encontrado un joven de la ciudad que, por cierto, merece ser tenido en cuenta, y has de ver que vale la pena escuchar mi descripción. Si fuera muy apuesto, tendría miedo de usar palabras elogiosas, porque podrías sospechar que estoy enamorado de él. Sin embargo, no es buen mozo, y —perdóname que te lo diga— se parece a ti porque tiene la nariz chata y los ojos prominentes, aunque estos ras-
144. gos estén menos marcados en él. Puedo entonces hablar sin temor. Te aseguro que entre los hombres jóvenes que he conocido —y he conocido a muchos— nunca he encontrado atributos tan admirables. La combinación de una singular rapidez mental con una excepcional caballerosidad y, junto a ambos atributos, el de un espíritu incomparablemente viril, es algo que yo difícilmente podía creer que existiera y nunca lo había visto antes. En general, la gente que tiene un ingenio tan agudo y despierto y una memoria tan buena como él suele ser irascible y apasionada; se precipita como barco sin las-
b. tre y su temperamento es más entusiasta que fuerte; mientras que los más juiciosos son algo tontos cuando se abocan al estudio, y suelen ser desmemoriados. Pero el aprendizaje y el estudio que éste realiza, con la calma seguridad de un avance firme y parejo, es como el flujo silencioso de una corriente de aceite. Es asombroso cómo logra todo esto a su edad.

Sócr. Buenas noticias son éstas. ¿Y quién es el padre?

Teod. Escuché el nombre, pero no lo recuerdo. Sin embargo, allí está él: es el que ves en el medio de esos tres que vie-
c. nen hacia nosotros. Tanto él como sus amigos se han estado friccionando con aceite en el pórtico exterior y ahora que han terminado parece que vienen por aquí. Fíjate si lo reconoces.

Sócr. Claro que sí. Su padre era Eufronio de Sunio, y se parecía mucho a su hijo, según el relato que de él me hiciste. Era hombre de buena posición y creo que dejó una considerable fortuna. Pero no conozco el nombre del muchacho.

d. *Teod.* Se llama Teeteto, Sócrates. Pienso que sus bienes han sido dispendiados por los administradores. No obstante, la liberalidad con el dinero es otro de sus rasgos admirables.

Sócr. Le adjudicas un carácter noble. Por favor, pídele que venga y se siente con nosotros.

Teod. Así lo haré. Teeteto, ¿quieres acercarte y sentarte junto a Sócrates?

Sócr. Sí, Teeteto, por favor, hazlo, así podré yo estudiar el retrato de mi propio rostro, puesto que Teodoro me dice que es como el tuyo. Ahora bien, supongamos que cada uno de nosotros tuviese una lira, y Teeteto dijera que ambas están templadas en el mismo tono, ¿creeríamos inmediatamente en su palabra o trataríamos de averiguar si es músico?

Teet. Trataríamos de averiguarlo.

Sócr. ¿Y le creeríamos si llegamos a saber que es músico, pero no lo haríamos en el caso contrario?

Teet. Exactamente.

Sócr. Entonces, si esta supuesta semejanza de nuestros rostros es asunto que reviste algún interés, debemos indagar si quien
145. nos lo dice es un diestro dibujante o no.

Teet. De acuerdo.

Sócr. Bien, ¿es Teodoro pintor?

Teet. Por lo que yo sé, no.

Sócr. ¿No es tampoco experto en geometría?

Teet. Desde luego que sí lo es, Sócrates, y mucho.

Sócr. ¿Y también en astronomía, matemáticas, música y en las restantes artes liberales?

Teet. Claro que sí.

Sócr. Pero, si ya sea por cumplido o por cualquier otro motivo, nos dice que existe alguna semejanza física entre nosotros, no hay ninguna razón especial para que le prestemos atención.

Teet. Posiblemente no.

b. *Sócr.* Supongamos, sin embargo, que él alabara la mente de alguno de nosotros por su virtud e inteligencia. ¿No habría entonces una buena razón como para que el que escuchara las alabanzas que se le dirigen al otro se mostrara interesado por examinarlo, así como el otro se sintiera igualmente interesado en poner de manifiesto sus méritos?

Teet. Naturalmente, Sócrates.

Sócr. Bien. Ha llegado entonces el momento, mi querido Teeteto, de que exhibas tus méritos y yo los examine. Puedo asegurarte que todas las veces que Teodoro me ha elogiado a un ciudadano o a un extranjero, nunca lo ha hecho de la manera como lo hacía hace un instante acerca de ti.

Teet. Es muy agradable oír eso, Sócrates. Pero quizás él no
c. hablaba en serio.

Sócr. No, no sería propio de Teodoro el hacerlo. No trates de eludir el compromiso con el pretexto de que él no estaba hablando en serio. No le vamos a pedir que nos dé testimonio bajo juramento y a nadie, por lo demás, se le ocurriría tomarlo por un perjuro. No tengas temor, pues, de emprender la tarea que decíamos.[4]

Teet. Así lo haré, si tú lo deseas.

Sócr. Dime, entonces, ¿estás aprendiendo geometría con Teodoro?

Teet. Sí.

d. *Sócr.* ¿Y astronomía, armonía y aritmética?

Teet. En efecto, y me esfuerzo todo lo posible por aprender.

Sócr. Y yo también, de él y de cualquier otro que parezca competente en esas disciplinas. Sin embargo, por seguro que esté, en líneas generales, no dejo de estar preocupado por una pequeña cuestión que tú y tus amigos me ayudarán a aclarar. Dime, ¿no es cierto que aprender algo acerca de algo significa volverse más sabio en esa materia?

Teet. Desde luego.

Sócr. Y supongo que lo que hace sabia a la gente es la sabiduría.

Teet. Sí.

e. *Sócr.* ¿Y es eso diferente del conocimiento?

Teet. ¿Qué es lo diferente?

Sócr. La sabiduría. ¿Acaso no es sabia la gente en aquellas cosas de las que tiene conocimiento?

Teet. Por cierto.

Sócr. ¿Entonces el conocimiento y la sabiduría son lo mismo?

Teet. Sí.

Sócr. Eso es precisamente lo que me intriga: no puedo comprender satisfactoriamente qué es el conocimiento. ¿Pode-
146. mos contestar esa pregunta? ¿Qué piensan ustedes? ¿Quién de nosotros hablará primero? Al que se equivoque lo manda-

4. No me satisface aquí la puntuación de Burnet. El significado de la última oración parece ser el siguiente: «Aunque él lo jurara, nadie podría acusarlo de perjuro y tú puedes mantener el compromiso sin temor de ponerlo a él en aprietos, por el hecho de que no alcances a llegar a la altura de sus elogios».

remos «a sentar y le pondremos orejas de burro», como dicen los chicos cuando juegan con la pelota; al que salga triunfante sin equivocarse, lo consideraremos rey y le otorgaremos el derecho de preguntarnos lo que quiera. Pero, ¿por qué se quedan callados? Espero, Teodoro, que mi pasión por el razonamiento no me vuelva descomedido en el propósito de entablar una conversación y de hacer que nos encontremos todos cómodos, los unos con los otros, como amigos.

b. *Teod.* De ningún modo, Sócrates. No hay nada descortés en ello. Pero, por favor, pídele a alguno de estos jóvenes que responda a tus preguntas. No estoy habituado a discusiones abstractas de esta índole y no puedo ya cambiar a mi edad. Pero es lo más adecuado para ellos, porque son los que pueden sacar mayor provecho. En efecto, la juventud es capaz de progresar en todas partes. No dejes, pues, en libertad a Teeteto; continúa preguntándole a él.

Sócr. Has escuchado lo que dice Teodoro, Teeteto. No creo que
c. quieras desobedecerlo; no quedaría bien, además, de tu parte, no hacer lo que un hombre más viejo y más sabio que tú te exhorta a que hagas. De modo que dime, con toda bondad, ¿qué crees que es el conocimiento?

Teet. Ya que tú y Teodoro me lo piden, no puedo negarme. Pero, si cometo algún error, ustedes me corregirán.

Sócr. Con todos los medios que estén a nuestro alcance, siempre que podamos.

Teet. Entonces, pienso que lo que uno puede aprender de Teodoro —geometría y las demás ciencias que acabas de mencionar— son conocimiento, al igual que el quehacer del zapatero
d. y de los otros artesanos. Todas y cada una de las cosas mencionadas son conocimientos y nada más que conocimientos.

Sócr. Eres realmente generoso, mi querido Teeteto. Y tan pródigo que, cuando se te pide una sola cosa, ofreces toda una variedad.

Teet. ¿Qué quieres decir, Sócrates?

Sócr. Quizá no sirva demasiado lo que te diré, pero quiero explicarte cuál es mi idea. Cuando tú hablas de zapatería, ¿entiendes que esa palabra significa exactamente el conocimiento de hacer zapatos?

Teet. Exactamente.

e. *Sócr.* Y cuando hablas de carpintería, ¿te refieres exactamente al conocimiento de cómo hacer muebles de madera?
Teet. Sí.
Sócr. En ambos casos, entonces, ¿estás tú definiendo de qué cosa el arte es conocimiento?
Teet. Sí.
Sócr. Pero la pregunta que te formulé, Teeteto, no era cuáles son los objetos de conocimiento, ni tampoco cuántas clases de conocimiento hay. Nosotros no queríamos enumerarlos, sino descubrir qué es el conocimiento mismo. ¿Está bien lo que digo?
Teet. Sí, tienes mucha razón.

147. *Sócr.* Busquemos otro ejemplo. Supongamos que se nos pregunta sobre algo vulgar y evidente, por ejemplo, ¿qué es el barro? Sería absurdo responder: es el barro de los alfareros, el barro de los constructores de hornos, el barro de los fabricantes de ladrillos.
Teet. Sin duda.
Sócr. Sería absurdo imaginar, en principio, que nuestra respuesta significa algo para quien pregunta, si empleando la palabra «barro», agregamos de cuál se trata —el del fabricante
b. de muñecas o el de cualquier otro artesano—. ¿Supones que se puede conocer el nombre de la cosa, sin saber lo que la cosa es?
Teet. Por cierto que no.
Sócr. Entonces, si no se tiene ninguna idea de lo que es el conocimiento, ¿la expresión «conocimiento de zapatos» tiene algún sentido?
Teet. No.
Sócr. «Zapatería», en efecto, o el nombre de cualquier otro arte, no tiene ningún significado para quien no tenga ninguna concepción del conocimiento.
Teet. Así es.
Sócr. Entonces, cuando se nos pregunta qué es el conocimiento, es absurdo responder con el nombre de algún arte. La respuesta sería: «conocimiento de tal o cual cosa», pero no
c. era eso lo que la pregunta buscaba.
Teet. Así parece.
Sócr. Y además, estamos haciendo un rodeo interminable, cuando nuestra respuesta debería ser corta y simple. En la pre-

gunta sobre el barro, por ejemplo, la respuesta común y corriente es que el barro es tierra mezclada con humedad, sin que importe quien lo emplee.

Teet. Parece fácil la cosa ahora, Sócrates, como tú la presen-
tas. El significado de tu pregunta parece aludir al mismo tipo
de cuestión que la que surgió cuando tu tocayo Sócrates, aquí
d. presente, y yo estábamos hablando no hace mucho.[5]

Sócr. ¿De qué hablaban, Teeteto?

Teet. Teodoro nos estaba demostrando algo acerca de las raí-
ces cuadradas; a saber: que los lados (o raíces) de los cuadra-
dos de tres pies cuadrados y cinco pies cuadrados no son con-
mensurables en longitud con la línea de un pie. Y continuó de
esta manera, tomando cada caso, hasta llegar a la raíz de die-
cisiete pies cuadrados. Ahí se detuvo por alguna razón. Al ver
que estas raíces cuadradas eran evidentemente infinitas en
número, se nos ocurrió la idea de tratar de llegar a un único
e. término común con el cual pudiéramos designarlas a todas.

Sócr. ¿Y encontraron alguno?

Teet. Pienso que sí, pero me gustaría conocer tu opinión.

Sócr. Veamos.

Teet. En general dividimos a los números en dos clases. Comparamos a todo número que fuera el producto de un número multiplicado por sí mismo con la figura de un cuadrado, y llamamos a ese número «cuadrado» o «equilátero».

Sócr. Muy bien.

Teet. Comparamos cualquier número intermedio, como 3 ó
5, o cualquier otro que no pueda obtenerse multiplicando un
148. número por sí mismo, pero que tenga un factor, sea mayor o
menor que el otro —de modo que los lados que contenga la
figura correspondiente sean siempre desiguales—, con la fi-
gura oblonga y lo llamamos número oblongo.

Sócr. Perfecto. ¿Y qué más?

Teet. A todas las líneas que forman los cuatro lados iguales de la figura plana que representa el número equilátero, las definimos como *longitud*, mientras que a aquellas que forman los

5. Sir Thomas Heath discute e interpreta el pasaje que sigue en *Greek Mathematics*, I, 155, y en *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, II, 288. El amigo de Teeteto, el joven Sócrates, aparece como interlocutor en el *Político*.

lados de los cuadrados iguales en superficie a los oblongos,
b. las llamamos *raíces* (irracionales) porque no son conmensurables con las otras en longitud, sino sólo lo son en las superficies planas a las cuales sus cuadrados son iguales. Y hay una distinción semejante en el caso de los sólidos.

Sócr. Nada mejor, mis jóvenes amigos. Estoy seguro de que no van a perseguir a Teodoro por falso testimonio.

Teet. Pero, Sócrates, yo no puedo responder a tu pregunta sobre el conocimiento del mismo modo que respondimos la pregunta acerca de la longitud y la raíz. Y tú pareces querer algo por el estilo. Resulta entonces que, por lo contrario, quizá Teodoro no estaba hablando en serio.

c. *Sócr.* ¿Por qué? Si él hubiera alabado tu capacidad de correr y declarara que nunca encontró a otro joven que fuera tan buen corredor, y luego tú resultaras vencido en una carrera por el más grande de los corredores en la plenitud de su capacidad, ¿piensas que su alabanza hubiera sido menos verdadera?

Teet. No, no lo creo.

Sócr. Bien, como dije entonces hace un momento, ¿supones que es cosa de poca monta descubrir la naturaleza del conocimiento? ¿No es acaso una de las cuestiones más difíciles?

Teet. Diría que es de las más difíciles.

Sócr. Puedes volver a tranquilizarte, entonces, acerca del relato
d. que Teodoro hizo de ti, y tratar de buscar una definición del conocimiento, así como de cualquier otra cosa, con todo el celo de que eres capaz.

Teet. Si depende de mi celo, Sócrates, la verdad saldrá a luz.

Sócr. Sigamos, pues, por el camino que tan bien acabas de indicarnos. Toma como modelo tu respuesta acerca de las raíces: así como hallaste un solo espécimen para abarcar toda esa multitud, trata ahora de encontrar una única fórmula que se aplique a todas las especies de conocimiento.

e. *Teet.* Te aseguro, Sócrates, que me he puesto a estudiar a menudo ese problema, cuando escuchaba opiniones sobre las preguntas que tú formulas. Pero no logro persuadirme de que pueda darte alguna respuesta satisfactoria, o de que alguien haya puesto a mi alcance la clase de respuesta que tú quieres. Y no puedo todavía apartar la pregunta de mi mente.

Sócr. Esto te sucede, mi querido Teeteto, porque tu mente no es vacía ni estéril. Sufres los dolores del parto.

Teet. No sé nada de eso, Sócrates. Sólo te estoy diciendo en qué estado me encuentro.

149. *Sócr.* ¡Qué extraño que nunca hayas oído que soy hijo de una partera, una apacible y saludable mujer, llamada Fenarete!

Teet. Lo he oído.

Sócr. ¿Te han dicho que yo también practico el mismo arte?

Teet. No, nunca.

Sócr. Sin embargo, es verdad; pero no divulgues mi secreto. No se sabe que yo poseo esa habilidad, y es así que los ignorantes me describen como un excéntrico que reduce a las personas a una perplejidad sin esperanza. ¿Te han dicho eso?

b. *Teet.* Sí.

Sócr. ¿Quieres que te diga la razón?

Teet. Sí, por favor.

Sócr. Considera, entonces, lo que ocurre con todas las parteras. Lograrás así comprender lo que quiero decir. Creo que sabes que ellas sólo atienden a otras mujeres en sus partos cuando ya no pueden engendrar hijos ni criarlos, puesto que están demasiado viejas para ello.

Teet. Por supuesto.

Sócr. Dicen que eso ocurre porque Artemisa, la diosa de los nacimientos, no tiene hijos. De ese modo, si bien ella no permitió que las mujeres estériles fueran parteras, porque excede
c. el poder de la naturaleza humana el ser hábil en algo sin tener ninguna experiencia en ello, confirió tal privilegio a las mujeres que ya no podían criar hijos, en razón de su semejanza con ella.

Teet. Es probable.

Sócr. ¿Y no es acaso lo más probable que una partera pueda decir mejor que nadie si una mujer está encinta o no?

Teet. Seguramente.

Sócr. Además, con las drogas y encantamientos que suminis-
d. tran, pueden hacer soportar los dolores del parto o aliviarlos a voluntad, pueden hacer fácil un parto difícil y pueden provocar un aborto en la primera etapa del embarazo, si así lo deciden.

Teet. Es verdad.

Sócr. ¿Has observado también que son las más sagaces casamenteras, porque tienen una habilidad infalible para elegir la pareja que al casarse engendrará los mejores hijos?

Teet. No me había enterado de eso.

Sócr. Pues bien, puedes estar seguro de que ellas se precian
e. más de esa habilidad que de cortar el cordón umbilical. Ten
presente el conocimiento de la clase de planta o semilla que ha de sembrarse en un determinado suelo; ¿no ha de ir acaso acompañado de la habilidad para cuidar y cosechar los frutos de la tierra? ¿Son por ventura dos artes diferentes?

Teet. No, la misma.

Sócr. Y lo mismo ocurre con una mujer. ¿La habilidad para sembrar ha de estar separada de la habilidad para cosechar?

Teet. Probablemente no.

150. *Sócr.* No. Y sólo porque existe esa forma equivocada e ignorante de unirse el hombre y la mujer que se llama prostitución es que las parteras, pensando en sí mismas, se avergüenzan hasta de concertar los casamientos, temiendo caer en la acusación de favorecer la prostitución. No obstante, la auténtica partera es la única casamentera eficaz.

Teet. Está claro.

Sócr. Todo esto, pues, cae dentro del campo de la partera; pero sus logros son inferiores a los míos. No es propio de las mujeres el dar a luz unas veces a criaturas reales y otras a meros
fantasmas, de manera que resulte difícil distinguir a los unos
b. de los otros. Si llegara a suceder semejante cosa, la más elevada
y noble tarea de la partera consistiría en distinguir lo real de lo irreal. ¿No es cierto?

Teet. Naturalmente.

Sócr. Mi arte mayéutica es, en general, como el de ellas; la única diferencia es que mis pacientes son hombres, no mujeres, y que mi trato no es con el cuerpo sino con el alma, que
está en trance de dar a luz. Y el punto más elevado de mi arte
c. es la capacidad de probar por todos los medios si el producto
del pensamiento de un joven es un falso fantasma o está, en cambio, animado de vida y verdad. Hasta tal punto me parezco a la partera, que yo mismo no puedo dar a luz sabiduría, y el reproche usual que se me hace es cierto: a pesar de que yo pregunto a los demás, nada puedo traer a luz por mí

mismo, porque no existe en mí la sabiduría. La razón es la siguiente: el cielo me obliga a servir como partera, pero me ha
d. privado de dar a luz. De modo que por mí mismo no tengo ninguna clase de sabiduría ni ha nacido nunca de mí descubrimiento alguno que fuera criatura de mi alma. Algunos de quienes frecuentan mi compañía parecen, al principio, muy poco inteligentes; pero, a medida que avanzamos en nuestras discusiones, todos los que son favorecidos por el cielo hacen progresos a un ritmo tal que resulta sorprendente tanto a los demás como a sí mismos, si bien está claro que nunca han aprendido nada de mí; las numerosas y admirables verdades que dan a luz las han descubierto por sí mismos en sí mismos. Pero el alumbramiento, en cambio, es tarea del cielo y mía.

e. La prueba de esto es que muchos que no han sido conscientes de mi asistencia, pero que gracias a mí han dado a luz, creyendo que toda la tarea había sido exclusivamente de ellos, me han dejado antes de lo que debían, ya sea por influencia ajena o por propia determinación, por lo que fueron malogrando, en lo sucesivo, su propio pensamiento al caer en malas compañías. Han ido perdiendo los hijos que yo les había ayudado a tener, porque los educaron mal, al atender más a los falsos fantasmas que a lo verdadero; y así, finalmente, tan-
151. to los demás como ellos mismos fueron conscientes de su falta de entendimiento. Eso fue lo que sucedió con Arístides, hijo de Lisímaco, y con muchos otros. Cuando vuelven, y buscan reanudar nuestro trato invocando extravagancias, la advertencia divina que llega hasta mí, a veces, me lo prohíbe. En otros casos, me lo permite, y entonces ellos comienzan nuevamente a progresar. En otros términos, quienes buscan mi compañía tienen la misma experiencia que una mujer con su hijo: sufren los dolores del parto y, tanto de noche como de día, están llenos de padecimientos mucho mayores que los
b. de una mujer; y mi arte tiene el poder de producirlos o de evitarlos. Eso es lo que les pasa a algunos; otros, en cambio, Teeteto, pienso que en sus mentes nunca han concebido nada. Veo que no necesitan de mí y con toda buena voluntad les busco compañía. Y puedo decir, sin jactancia, que soy capaz de calcular bastante bien quién les resultará provechoso. He

concertado muchas de estas parejas con Pródico y con otros hombres de inspirada sagacidad.

Ahora bien, para rematar este largo discurso que te he hecho, creo —como tú mismo lo estás pensando— que tu mente siente los dolores de algún pensamiento que ha concebido. Acepta, pues, el ministerio del hijo de una partera que practica,
c. también él, el arte de su madre, y haz lo más que puedas por contestar las preguntas que te dirijo. Quizá cuando examine tus afirmaciones, pueda considerar que algunas de ellas son fantasmas irreales. Si las hago abortar, y las desecho, no te enfurezcas conmigo, como una mujer apartada de su primer hijo. Los hombres a menudo se han sentido así con respecto a mí, y han estado realmente decididos a castigarme por haberles arrancado algún pensamiento tonto que habían concebido. Ni ven que tengo con ellos una gentileza. No han
d. aprendido que ninguna divinidad se halla jamás predispuesta en contra de los hombres, ni que semejante acción por mi parte responde a una descortesía: se debe sólo a que no estoy autorizado o consentir la falsedad y a ocultar la verdad.

Por lo tanto, Teeteto, comienza nuevamente a explicar lo que es el conocimiento. Nunca digas que excede tus poderes, pues no será así si el cielo lo quiere y tú tienes coraje.

Mayéutica y anamnesis. — No deja de ser significativo que esta conversación introductoria presente un acentuado paralelismo con la primera parte de un diálogo anterior: el *Menón*. Cuando se le pidió que definiera la Virtud, Menón cometió el mismo error que Teeteto, suministrando una lista de virtudes en lugar de una definición de la «forma única» común a todas ellas. El ejemplo que da Sócrates de una definición correcta («Figura» significa «el límite de un sólido») fue tomado, como sucede también en este diálogo, de las matemáticas. El propio Sócrates cita además aquí la queja de Menón en el sentido de que Sócrates no haría otra cosa que reducir a los demás a la perplejidad.[6] Sigue a este punto, en el Teeteto, la descripción del arte de la mayéutica, y en el *Menón* la teoría de la *anamnesis*, según la cual todo

6. *Menón* 79e, ἤκουον... ὅτι σὺ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν. *Teet.* 149a, λέγουσι... ὅτι... ἀτοπώτατος (ἀπορώτατος conj. Stallb.) εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν.

aprender no es más que recuperar el conocimiento latente que siempre poseyó el alma inmortal.[7] Una de las pocas observaciones del comentador anónimo se refiere a la equivalencia de estas dos concepciones: «Sócrates se llama a sí mismo partera porque su método de enseñanza era de esa clase [...] porque él preparaba a sus alumnos para que trataran un tema desarrollando sus propias ideas y articulándolas de acuerdo con la doctrina de que lo que se llama aprendizaje es en realidad reminiscencia, y de que toda alma humana ha tenido una visión de la realidad, y no necesita adquirir conocimientos, sino simplemente recordar» (149a). Hay testimonios de que el Sócrates histórico profesaba el arte de una partera espiritual;[8] pero la *anamnesis* aparece por vez primera en los diálogos del grupo intermedio y opera como vínculo entre dos doctrinas platónicas: la naturaleza eterna del alma humana y la existencia «separada» de las Formas, que son los objetos propios del conocimiento. Lo que puede inferirse probablemente es que la *anamnesis* fue una teoría que permitía relacionar la profesión y práctica de Sócrates con el descubrimiento de Platón de la existencia separada de las Formas, y su conversión del agnosticismo socrático a la creencia en la inmortalidad.

Ahora bien, el Teeteto se ocupará extensamente de la memoria. ¿Por qué no hay ninguna referencia a esa singular e impersonal memoria del conocimiento poseído antes del nacimiento? No hay fundamento alguno para suponer que Platón haya abandonado alguna vez la teoría de la *anamnesis*. No puede estar mencionada en el Teeteto, porque se supone aquí que conocemos la respuesta a la pregunta que se formula nuevamente: ¿cuál es la naturaleza del conocimiento y de sus objetos? Por la misma razón, se ha excluido, en la medida de lo posible, toda referencia a las Formas. El diálogo sólo remite a los tipos inferiores de conocimiento, a nuestra captación del mundo sensible y a los juicios que envuelven la percepción de objetos sensibles. El sentido común puede sostener que, si no es este todo el conocimiento que poseemos, cualquier otra cosa que pueda ser llamada conocimiento es algo extraído de esa experiencia. El propósito del diálogo es, pues, examinar y rechazar la pretensión del mundo sensible de proporcionar lo que Platón llamará «conocimiento». Se excluye a las Formas con la intención de probar si es posible prescindir de

7. Sobre *Anamnesis*, véase Introducción, pág. 20.

8. Aristófanes, *Nubes* 137.

ellas; y la conclusión negativa de toda discusión apunta a lo que ya había enseñado Platón antes del descubrimiento de las Formas: que sin ellas no hay posibilidad de conocimiento alguno.

Los caracteres del conocimiento. — El término griego que corresponde a «conocimiento» puede designar, como su equivalente español (conocimiento), tanto la facultad de conocer como aquello que es conocido. El problema aquí es definir la facultad o función de conocer, aun cuando no pueda ser definida sin hacer referencia a sus objetos. Si hemos de decidir si la sensación o la percepción o la opinión deben o no ser llamadas conocimiento, debemos establecer los caracteres que ha de poseer todo aquello que pretenda serlo. Como argumenta Platón en otra parte,[9] es cosa tanto de las cualidades inherentes a los estados de nuestra mente, como de la naturaleza de los objetos, y será a partir de diferencias en los primeros como podrán inferirse diferencias en los segundos. A esto se alude en el libro quinto de la *República* cuando se hace referencia al contraste entre Conocimiento (γνῶσις) y Opinión (δόξα), en un sentido amplio que comprende todo trato con cosas sensibles y juicios acerca de ellas. Los estados de la mente difieren en que el conocimiento es *infalible*, mientras que la opinión puede ser verdadera o falsa. De allí se infiere que los objetos del conocimiento han de ser completamente *reales* e inmutables, mientras que los objetos de la opinión no son del todo reales y son mutables.

De este modo, se suponen aquí desde el comienzo mismo estos dos caracteres del conocimiento. Sócrates señalará que la identificación que hace Teeteto entre la percepción y el conocimiento significa que la percepción es *infalible* y que tiene como objeto lo *real* (152c). De ahí en adelante, lo que el diálogo prueba es que de todos los tipos considerados, ni la percepción sensible ni el juicio (δόξα) poseen ninguno de estos caracteres. Veremos que la percepción, si bien con las debidas restricciones puede ser llamada infalible, no tiene a lo real como objeto.

La discusión, que va acompañada por un «relato» o una cierta explicación, se divide en tres partes principales en donde se examinan y rechazan las pretensiones de I) la percepción, II) la opinión o creencia y III) la opinión verdadera.

9. *Rep.* V, 477 y sigs.

I. Pretensión de la percepción de ser conocimiento

151d-e. *Teeteto identifica conocimiento con percepción*

Platón comienza naturalmente con la posición propia del sentido común, según la cual adquirimos el conocimiento a partir del mundo exterior y a través de los sentidos. Desde su punto de vista, este es el tipo inferior de conocimiento; procediendo desde ese último grado, Platón irá elevándose hasta el mundo de los objetos inteligibles, con el propósito de ver si es posible hallar conocimiento en esos niveles más bajos sin trasponer los límites entre lo sensible y lo inteligible.

151d. *Teet.* Bien, Sócrates, con la incitación de una persona como tú, sería vergonzoso no intentar por todos los medios decir lo que uno puede. Me parece que quien conoce algo percibe lo
e. que conoce, y, según lo que veo hasta ahora, el conocimiento no es otra cosa que percepción.
Sócr. ¡Bravo, ésa es la manera más adecuada de expresar la propia opinión! Pero ahora investiguemos juntos lo que has dado a luz, y veamos si se trata de un mero huevo vacío o si hay, en cambio, vida en él. ¿Dices que la percepción es el conocimiento?
Teet. Sí.

El significado de «percepción». — En el uso corriente, *aísthesis* —traducida aquí por «percepción»—, abarca una amplia gama de significados, entre los que se hallan sensación, conciencia de objetos o de hechos exteriores,[10] sentimientos, emociones, etc. En 156b el término aparece mencionado como incluyendo percepciones (vista, oído, olfato), sensaciones de calor y de frío, placeres y dolores e incluso emociones de deseo y de temor. Todos estos estados aludidos

10. Aristóteles, *Política* 1276a, 29: Babilonia era tan grande que, cuando la ciudad cayó, algunos de sus habitantes *tomaron conciencia* del hecho (αἰσθέσθαι) sólo tres días después de haber ocurrido. En el *de anima*, 427a, 19, Aristóteles señala que el pensar y el ejercicio de la inteligencia son habitualmente considerados como «una especie de percepción», ya que el alma es capaz de discernir y de tomar contacto, en ambos casos, con algo que existe.

se asientan en la parte sensitiva del alma, asociada inseparablemente con el cuerpo.[11] Las palabras de Teeteto «quien conoce *algo* percibe lo que conoce» sugieren que, ante todo, está pensando en la percepción de objetos exteriores y la crítica que sigue reduce la palabra a ese sentido, o por lo menos considera como típico de toda *aísthesis* la percepción sensible de objetos exteriores. El único caso que analiza es el de la visión.

151e-152c. *Combinación dialéctica de la posición de Teeteto con la doctrina de Protágoras*

Sócrates inicia inmediatamente el tratamiento dialéctico de la proposición de Teeteto. El término «dialéctico» tiene ciertas implicaciones que pueden escapar al lector actual. Debe entenderse que dialéctica es una investigación conjunta que se lleva a cabo en una conversación entre dos personas cuyos espíritus se hallan, por igual, aplicados no a conseguir el mejor argumento sino a alcanzar la verdad. Una afirmación que se quiere poner a prueba (hipótesis), lanzada por uno de los interlocutores, será corregida y mejorada hasta que todo su significado quede claramente expresado. La crítica que se hace a continuación puede acabar en un rechazo total o conducir a otra afirmación que (si el examen ha sido hábilmente realizado) habrá de aproximarse aún más a la verdad.[12] En el caso que estamos considerando, se formularán sucesivamente tres afirmaciones, que irán siendo, todas, rechazadas.

Un aspecto menos común de la dialéctica consiste en el tratamiento de las concepciones en boga, tanto populares como filosóficas. Aristóteles por lo general comienza sus obras con una revisión de las opiniones existentes, basándose en la suposición evidente de que toda creencia aceptada por el sentido común o defendida por los entendidos es muy probable que contenga algo de verdad, aunque esté expresada incorrectamente. La tarea de la dialéctica, mediante comparaciones y críticas, tiene por objeto captar esos atisbos de ver-

11. *Timeo* 42a.

12. Véase *Teet.* 187b, donde Sócrates, tras haber rechazado la primera definición del conocimiento de Teeteto, dice: «Borra, pues, todo cuanto hemos dicho y observa si, desde la posición que ahora has alcanzado, puedes tener un punto de vista más claro. Dinos, entonces, una vez más, qué es el conocimiento».

dad y formularlos de la manera más adecuada. Aquí es donde el lector moderno puede desorientarse. Sin duda esperará que un filósofo que critica a otro filósofo quede ceñido a la pregunta histórica: a buscar lo que efectivamente el otro filósofo dijo. Pero ni Platón ni Aristóteles hacen historia de la filosofía: ellos mismos filosofan, y buscan utilizar únicamente los elementos aprovechables, sin que les importe mucho de dónde provienen. No debemos suponer nunca, como cosa evidente, que la presentación que hacen de las doctrinas de otros filósofos se ajuste fehacientemente a la verdad.

El procedimiento llevado a cabo aquí por Platón es un ejemplo clásico del método dialéctico. El primer paso consiste en poner de manifiesto el significado total de la afirmación según la cual la percepción es conocimiento. Esto se hace en la primera sección, que finaliza (160e) con la indicación de que ha nacido el hijo de Teeteto. Sócrates afirma también que, en el curso del análisis, la identificación llevada a cabo por Teeteto entre percepción y conocimiento «ha llegado a coincidir» con la doctrina heraclítea de que todas las cosas están en movimiento y con la afirmación de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas. Lo que realmente ha sucedido es que Platón ha dado una explicación de la naturaleza de la percepción que incluyó elementos tomados de Protágoras y de Heráclito (elementos estos que el mismo Platón acepta como verdaderos siempre que se los mantenga dentro de ciertos y determinados límites). A Protágoras y Heráclito, en efecto, se los considera como partes interesadas en la discusión y a las que puede exigírseles razones.[13] Después de haber indicado qué elementos utilizará, Platón se halla en condiciones de señalar, en la crítica posterior, cuáles serán los que no aceptará de Protágoras y de los heraclíteos extremos.

151e. *Sócr.* La explicación que das acerca de la naturaleza del cono-
152. cimiento no es, en absoluto, despreciable. Es la misma que dio Protágoras, aunque él la enunció de manera diferente.

13. Compárese la sugestión de Sócrates de «rastrear» el sentido de la sentencia de Protágoras (ἐπακολουθήσωμεν αὐτῷ 152b) con Aristóteles, *Met.* 985a, 4: «Si siguiéramos el rastro (ἀκολουθοίη) a la concepción de Empédocles y la interpretáramos de acuerdo con su significado y no con su imprecisa formulación, encontraríamos...».

Dice —como tú recordarás— que «el hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las cosas que son como del no-ser de las que no son». Sin duda lo habrás leído.

Teet. Sí, y a menudo.

Sócr. ¿No te parece que lo dice[14] en este sentido: que toda cosa «es tal que a mí me parece, y tal como a ti te parece», puesto que tanto tú como yo somos hombres?

Teet. Sí, eso es lo que dijo.

b. *Sócr.* Bien. Lo que un sabio dice es probable que no sea algo sin sentido. Vamos a rastrear, pues, su sentido. A veces, cuando sopla el mismo viento, unos lo sienten frío y otros no, o uno lo siente ligeramente frío y el otro, completamente frío.

Teet. Así es.

Sócr. ¿Diremos, entonces, que el viento en sí mismo es frío o no frío? ¿O estaremos de acuerdo con Protágoras en que es frío para quien lo siente frío y que no lo es para quien no lo siente así?

Teet. Eso es razonable.

Sócr. Y más aún, ¿acaso no nos «parece» así a cada uno de nosotros?

Teet. Sí.

Sócr. ¿Y que nos «parece» significa que lo «percibimos» así?[15]

Teet. Exacto.

c. *Sócr.* Entonces, en el caso de lo caliente y demás cosas por el estilo, lo mismo es «parecer»[16] que «percepción». *Son* para cada uno tal como cada uno las percibe.

Teet. Así parece.

Sócr. La percepción, pues, es siempre percepción de algo que es, y, como es conocimiento, es infalible.

Teet. Está claro.

14. λέγει puede significar «dice» o «significa». Puesto que el *Crat.* 386a repite la fórmula con casi las mismas palabras, bien podría tratarse de una cita.

15. La conjetura de Ast «αἰσθάνεται» en vez de αἰσθάνεσθαι queda confirmada por el papiro de Berlín (Diels, *Vors.*[4] II, 228). Véase 164b, τὸ δέ γε «οὐχ ὁρᾷ» «οὐκ ἐπίσταται» ἐστιν.

16. φαντασία es simplemente el sustantivo correspondiente al verbo φαίνεσθαι, como en *Sof.* 264a (pág. 319). Podemos sustituir el término αἰσθάνεται de Teeteto por el de Protágoras φαίνεται sin que cambie el significado.

El punto más importante lo indica Sócrates en su última réplica. «Percepción es conocimiento»: esto significa que la percepción es una aprehensión *infalible* de lo que *es*, o de lo que es *real*. Éstas son las dos características del conocimiento y que todo aquello que aspire a serlo debe poseer.

La afirmación de Teeteto, así interpretada, no agota el significado de la sentencia de Protágoras. El término «parece» en Protágoras no se limita a lo que parece *real* para mí en la percepción sensible; también incluye, como veremos luego, lo que me parece *verdadero*, lo que pienso o juzgo que es verdadero.[17] En esto Platón estará de acuerdo con Protágoras. Pero en el pasaje citado, como indican las palabras «en el caso de lo caliente y demás cosas por el estilo», señalamos únicamente la adecuada aplicación de la doctrina a la percepción inmediata de cualidades sensibles.

Ya veremos que Teeteto, Protágoras y Platón están de acuerdo respecto del alcance de la infalibilidad de tal percepción. La segunda pretensión —la que afirma que lo que me parece en la percepción «es», o existe, o es real— resulta, por ahora, ambigua y oscura. Protágoras está presentado como sosteniendo que cuando el viento me parece frío, es frío *para mí*, aunque también pueda parecerlo y serlo *para otro*. Ninguno de los dos tiene fundamento suficiente como para sostener que el otro está equivocado. Cada uno es *para sí* la única medida, criterio, o juez[18] de la existencia o realidad de lo que percibe. Lo que queda oscuro es el sentido del agregado *para mí*. Es probable que realmente Protágoras haya querido decir algo diferente de lo que resulta de la construcción de la frase que ha elaborado Platón para sus propios propósitos.

Sócrates, con su imagen del viento, introduce una distinción entre lo que puede llamarse el objeto de los sentidos y el objeto físico. Hay dos diferentes objetos de los sentidos: el frío que me parece a mí y el calor que le parece a otro. El objeto físico es sólo uno: «el mismo viento» que sopla. ¿De qué manera se relacionan los dos objetos de los sentidos con el único objeto físico? Sócrates pregunta si el viento en sí mismo es frío o no. ¿Pensó Protágoras que el frío y el calor eran

17. Dióg. Laercio, IX, 15: «Protágoras sostuvo que el espíritu está constituido únicamente por los sentidos». Ésta es probablemente una inferencia errónea extraída de nuestro pasaje, al cual el mismo Diógenes se refiere.

18. En 1786 Platón utiliza el término κριτήριον y en 160c κρίτνς.

cualidades (o quizá más bien «cosas») que residen en un único objeto físico: el viento en sí mismo? La respuesta que sugiere Sócrates como partidario de Protágoras es que el viento es frío *para quien lo siente frío*, pero no para otro. Esto es susceptible de diversas interpretaciones. Quizá la ambigüedad sea intencional. Estaría completamente de acuerdo con el procedimiento dialéctico el hecho de que Platón ignore lo que Protágoras efectivamente dijo y adopte una construcción tal de sus palabras como si éste hubiera contribuido al análisis platónico de la percepción sensible.[19] Hay dos interpretaciones posibles.

1) *El viento en sí mismo es tanto caliente como frío*. «Caliente» y «frío» son dos propiedades que pueden coexistir en el mismo objeto físico. Yo percibo una, otro percibe otra. «El viento es caliente *para mí*» significa que el calor es la propiedad que se me manifiesta o que me afecta, aunque no sea la propiedad que se manifieste o le afecte a otro. Decir simplemente que «el viento es frío» podría tomarse como si se sostuviera que no puede ser caliente. Pero, de hecho, puede ser ambas cosas; por eso agregamos «para mí», para significar que yo me he dado cuenta de esa propiedad, aunque otros se hayan dado cuenta de la otra.

2) *El viento no es en sí mismo ni caliente ni frío*. No tiene ninguna de las propiedades que solemos percibir y no es en sí mismo perceptible; es algo que existe fuera de nosotros y que origina mi sensación de frío o la sensación de calor en los demás. Nuestros objetos de los sentidos, el calor y el frío, no existen independientemente en el objeto físico común, sino que sólo adquieren existencia cuando tiene lugar el acto de percibirlos. «El viento es frío *para mí*» significa que en sí, es decir independientemente de mí, no es frío, sino que sólo me produce la sensación de frío. Este frío que a mí me «parece», existe *para mí* como un objeto particular de cuya percepción sólo yo puedo ser consciente. El hecho de que el objeto particular de otro sea diferente, no justifica que se considere falsa mi percepción ni que se niegue que su objeto exista, o sea real.[20]

19. El comentador anónimo dice: «Platón mismo sabía que la opinión de Protágoras sobre el conocimiento no era la misma que la de Teeteto». De ahí los términos Κινδυνεύεις... τὰ οὐτὰ ταῦτα (151e).

20. El profesor Taylor (*Plato, the man and his work*, 1926, pág. 326) piensa que la concepción que Platón atribuye a Protágoras «niega que haya un mundo real *común* que pueda ser percibido por dos percipientes. La realidad en sí es in-

Es probable que Protágoras sostuviera la primera y la más simple de estas dos posibilidades:[21] que el viento es a la vez frío y caliente. La segunda tesis constituye uno de los caracteres esenciales de la teoría de la percepción que poco después será considerada como una «doctrina secreta», lo que implica que mal podría encontrarse en el libro de Protágoras. La primera tesis no se opone al realismo ingenuo del sentido común, que no duda de que los objetos tengan las cualidades que nosotros percibimos. Coincide además con la doctrina de un contemporáneo de Protágoras, Anaxágoras, quien sostenía que las cualidades (o cosas) opuestas como «el calor» y «el frío» coexistían en forma inseparable en las cosas exteriores a nosotros, y que la percepción se realiza a través de los contrarios. «Lo que es semejante al calor o al frío (como puede serlo el órgano sensorial) ni calienta ni enfría en sus proximidades; no nos damos cuenta de lo dulce ni de lo ácido mediante estas mismas cualidades. Más bien nos damos cuenta del frío mediante el calor y de lo dulce mediante lo ácido, según la carencia (en nosotros) de determinada cualidad. Por eso dice él que todas están presentes en nosotros.»[22] Si Protágoras hubiera sostenido que el mismo viento me parece frío a mí y caliente a otro, debido a la obvia explicación (sugerida luego en 158e y sigs.) de que yo estoy caliente y de que el otro está frío, la coinci-

---

dividual en el sentido de que yo vivo en un mundo privado sólo conocido por mí, y que el otro vive en su mundo privado sólo conocido por él. De tal modo que, si yo digo que el viento es desagradablemente caluroso y otro afirma que es desagradablemente frío, ambos decimos la verdad, pues cada uno de nosotros habla de un viento "real", pero de un viento "real" que pertenece a un mundo privado al que cada uno, y únicamente cada uno, tiene acceso. Ninguno de esos dos mundos privados contiene un elemento común, y es por eso por lo que puede sostenerse que cada uno de nosotros es infalible respecto de su mundo propio. Protágoras [...] niega la realidad del "mundo circundante" supuesta por la "comunicación intersubjetiva"».

Esta interpretación me parece demasiado avanzada para la época de Protágoras y contradice el lenguaje de nuestro pasaje, pues afirma que hay dos vientos reales, ambos privados y absolutamente desconectados, mientras que Sócrates habla del «*mismo viento* que sopla» y pregunta si «*el* viento en sí mismo» es frío o no.

21. Véase Brochard, *Études de Philosophie* (París, 1926), Protagoras et Démocrité, Plut. adv. Colot. 4. 1109 y sigs., para «caliente y frío al mismo tiempo».

22. Teofrasto, *de Sensu* 28 (sobre Anaxágoras).

dencia con Anaxágoras sería evidente. Además, ambos coinciden con Heráclito en la afirmación de que los opuestos coexisten indisolublemente.[23] En la controversia del siglo v, la tradición jónica u oriental sostuvo que los sentidos eran dignos de confianza y que las cosas eran mezclas de los opuestos aprehendidos por los sentidos. La tradición occidental incluyó a los eléatas, que negaron el testimonio de los sentidos y la realidad de los opuestos. Ellos influyeron en los atomistas, quienes sostuvieron que los opuestos sensibles eran «convencionales» (subjetivos), y no propiedades de los átomos «reales». La doctrina de Protágoras debió de haber sido una réplica contra la negación eleática de las apariencias. Es probable que Protágoras hubiera sostenido que «calor» y «frío» pueden coexistir en la misma cosa real sin contradicción. Este punto de vista, en fin, lo indica Sexto Empírico:[24] «Protágoras dice que la materia contiene los fundamentos subyacentes de todas las apariencias, de tal modo que la materia, tomada como algo independiente, puede ser todo lo que se manifiesta a todos. Los hombres aprehenden diferentes cosas en diferentes momentos según las variaciones que se produzcan en sus condiciones. En situación normal, un hombre aprehende aquellas cosas de la materia que se manifiestan a una persona normal; otro, en un estado anormal, aprehende lo que puede manifestarse a un anormal. Y lo mismo sucede con los diferentes momentos de la vida, los estados de sueño, de vigilia, y cualquier otra condición. De modo tal que el hombre demuestra ser, según él, el criterio de lo que existe: todo lo que se manifiesta a los hombres existe; lo que no se les manifiesta, no existe». Si Protágoras sostuvo este punto de vista, su doctrina no es «subjetivista», e incluso el término «relativista» resulta peligrosamente equívoco. Para él, los objetos sensibles existen independientemente de quien los perciba. El calor y el frío, junto con cualquier propiedad que podamos percibir en el viento, constituirían «el viento en sí mismo». Pero puesto que en esta época tales propiedades serían consideradas «cosas», y no cualidades que necesitarían otra «cosa» que les sirva de soporte y a la cual pertenecieran,

23. Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* II, 63: «Puesto que la miel parece amarga a unos y dulce a otros, dice Demócrito que no es ni dulce ni amarga, y Heráclito dice que es ambas cosas a la vez».

24. *Pyrrh. Hyp.* I, 218. Sin duda el *Teeteto* influyó en Sexto Empírico, aunque también parece haber tenido una fuente independiente.

Protágoras negaría que el viento fuese algo distinto que la suma de estas propiedades, que son las únicas que se nos manifiestan. «Lo que no se manifiesta a nadie no existe.»

La conclusión a que arribamos es que la segunda tesis, tal como acaba de ser formulada —el viento en sí mismo no es ni caliente ni frío hasta que no encuentre a alguien que lo perciba— es una construcción realizada por Platón sobre la base de la ambigua afirmación de Protágoras. Platón la adapta, mediante una legítima extensión de la doctrina histórica, a la teoría que pretende atribuir a pensadores «más refinados».

152c-153d. *Combinación dialéctica con la doctrina heraclítea del flujo*

Platón introduce inmediatamente otro elemento que requiere esta teoría de la percepción sensible. Lo toma de Heráclito: «Todo está en movimiento». La sugerencia de que Protágoras la enseñó a sus «discípulos» como una «doctrina secreta», no engaña a nadie. Protágoras no tuvo una escuela: cualquiera podía escuchar sus lecciones y leer sus libros. Lo que Platón sugiere es que la doctrina del flujo universal ha sido extraída de otro lugar, y llega a atribuirla tanto a Homero como a los restantes filósofos en general, excepto Parménides. No hay, pues, aquí fundamento para inferir que Protágoras haya sido un heraclíteo como tampoco lo hay para sostener que Homero pudo haberlo sido. El propósito de Platón es aceptar de la doctrina heraclítea la afirmación de que los objetos sensibles están en perpetuo cambio, lo cual es un principio fundamental de su propia filosofía. Pero para Platón los objetos sensibles no constituyen «todas las cosas». Más adelante señalará que afirmar lisa y llanamente que «todas las cosas están en perpetuo cambio» hace imposible el conocimiento.

152c. *Sócr.* ¿Es posible, entonces, que Protágoras fuera tan sagaz como para proferir esta oscura sentencia para oyentes comunes como nosotros, y reservase la verdad, a modo de doctrina secreta, para revelarla a sus discípulos?[25]

d. *Teet.* ¿Qué quieres decir, Sócrates?

25. *Verdad* era el título del libro de Protágoras que comenzaba con su famosa sentencia. En 162a, Sócrates sugiere una vez más, en forma irónica, que esta Verdad puede ser tal, si se habla como lo hacen los oscuros oráculos.

Sócr. Te diré: lo cierto es que se trata de una notable doctrina. Afirma que nada es *una* cosa en sí misma, ni puede ser adecuadamente nombrada con un término definido, y ni siquiera puede decirse que sea de una especie definida. Por lo contrario, si dices que algo es «grande», llegarás a la conclusión de que también es pequeño; si dices que es «pesado», has de ver que también es liviano; y así ocurre con todo, puesto que nada es *una* cosa o *cierta* cosa de una especie definida. En realidad, todas aquellas cosas que acostumbramos decir que «son», están en proceso de devenir, como resultado del cambio, del mo-
e. vimiento y de la mezcla mutua.[26] Nos equivocamos al hablar de ellas como «siendo», puesto que ninguna jamás es. Siempre están en devenir. Digamos, al respecto, que en esta cuestión, con excepción de Parménides, están de acuerdo todos los filósofos: Protágoras, Heráclito, Empédocles, y los poetas más destacados de la comedia, como Epicarmo,[27] y de la tragedia, como Homero. Cuando Homero habla de «Océano, fuente de los dioses, y de Tetis, madre»,[28] quiere decir que todas las cosas son producto de la fluyente corriente del cambio. ¿No lo entiendes así?

Teet. Por cierto.

153. *Sócr.* ¿Quién desafiaría, entonces, a tan grande ejército, que tiene a Homero por jefe, sin provocar el ridículo?

Teet. No sería empresa fácil, Sócrates.

Sócr. Por supuesto, Teeteto. La doctrina de que el (así llamado) «ser» y el «devenir» resultan del movimiento, y de que el «no-ser» y el perecer, del reposo, se apoya muy bien en las siguientes pruebas:[29] el calor o el fuego, que genera y gobierna

26. La doctrina jónica de que las cosas resultan de la mezcla de opuestos, consideraba además a éstos como cosas que podían ser mezcladas en diversas proporciones. En Empédocles hallamos la composición de sustancias complejas por la yuxtaposición de elementos opuestos. De ahí que Empédocles aparezca mencionado más adelante, aunque no sostuvo la doctrina del flujo.

27. Epicarmo, *frag.* 2 (Diels), ἐν μεταλλαγᾷ δὲ πάντες ἐντὶ πάντα τόν χρόνον, κτλ.

28. Citado en *Crat.* 402b, junto a versos órficos y a Hesíodo.

29. Las pruebas proceden de la tardía literatura heraclítea, y en parte quizá de los escritos médicos influidos por heraclíteos. Véase [Hipócrates] *de victu* I.

todas las cosas, se genera a sí mismo por el movimiento y la fricción, formas ambas del cambio. Porque éstas son las causas del fuego, ¿no es cierto?

b. *Teet.* Sí.

Sócr. ¿Y no nacen, después, todas las cosas vivientes por un proceso semejante?[30]

Teet. Así es.

Sócr. Y más aún, ¿acaso la inactividad y la indolencia no dañan la salud del cuerpo, y, en cambio, ésta se conserva, gracias al ejercicio del movimiento?

Teet. Sí.

Sócr. Y lo mismo ocurre con el alma. El alma adquiere conocimiento y se conserva y mejora mediante el aprendizaje y la ejercitación, que son dos clases de movimiento. En cambio, con la inactividad, la quietud y la falta de ejercicio no aprende
c. nada y se olvida de lo que aprendió.

Teet. Es verdad.

Sócr. O sea que el movimiento es bueno tanto para el alma como para el cuerpo y la inmovilidad es mala.

Teet. Así parece.

Sócr. ¿Hay necesidad de que me refiera también a la quietud en el aire o en el agua, donde la calma produce la corrupción y la muerte, mientras que el movimiento origina la conservación? O, para completar la argumentación, ¿debo traer a colación
d. que la «cadena de oro» de Homero,[31] no significa ni más ni menos que el sol, y demuestra que, mientras el sol y los cielos continúen moviéndose, todas las cosas del cielo y de la tierra estarán a salvo, en tanto que si se detuviesen y frenasen, todo se destruiría y el mundo, como dicen, se daría vuelta?

Teet. Estoy de acuerdo con tu interpretación, Sócrates.

30. ¿Tenía alguna relación, el dato de Platón, con la analogía primitiva, frecuentemente señalada por los antropólogos, entre el acto sexual y la costumbre de frotar una estaca dentro de un orificio para producir fuego?

31. Sócrates, siguiendo la manera sofística de interpretar a los poetas, desvirtúa el pasaje en el que Zeus desafía a los dioses a que intenten arrastrarlo hacia abajo mediante una cadena de oro. Por lo contrario, si tirase él de la cadena hacia arriba, los levantaría a todos junto con la tierra y el mar. *Ilíada* VIII, 18 y sigs.

En esta doctrina heraclítea pueden distinguirse dos afirmaciones.

1) La primera es esencial para la armonía heraclítea de los opuestos: Ningún contrario puede existir independientemente del que le corresponde. Tal es el sentido que se da aquí a la afirmación según la cual «nada es una cosa de por sí». No podemos aplicarle el nombre de ninguno de los contrarios, como por ejemplo «ancho» o «pesado», sin llamarle al mismo tiempo «pequeño» o «liviano». Platón hace de esta «mezcla de los opuestos» una característica de las cosas sensibles. Así, en la *Rep.* 479a y sigs., en contra del amante de las apariencias que sólo cree en las cosas bellas y no en la Belleza en sí, sostiene que no hay ninguna cosa bella que no pueda resultar también fea, y que las cosas grandes o pesadas tienen el mismo derecho de ser llamadas pequeñas o livianas. Esta inseparabilidad de los opuestos, como vimos, la sostuvo también Protágoras, si es verdad que consideró que el viento en sí mismo era tan frío como caliente. Éste es, pues, el punto real de contacto entre Protágoras, Heráclito y Platón.

2) La segunda afirmación es: De todas las cosas que decimos que tienen «ser», en realidad nunca «*son*», sino que están siempre en vías de llegar a ser, como resultado del movimiento. No hay razón que explique por qué Protágoras pudo sostener esta teoría, así como tampoco la hay respecto de Anaxágoras.[32] Pero, en lo que se refiere a su aplicación a las cosas sensibles, Platón acepta esa tesis heraclítea.[33] El ser de los objetos inteligibles es siempre el mismo, sin que admita jamás ningún tipo de modificación; en cambio, la multiplici-

32. Sexto Empírico (*Pyrrh. Hyp.* I, 217 = *Vors.* 74a, 14) dice que Protágoras sostuvo efectivamente que «la materia fluye» (τὴν ὕλην ρευστὴν εἶναι), y que mientras fluye, se compensa lo que se pierde y nuestras sensaciones se modifican de acuerdo con las épocas de la vida y con las condiciones corporales. Esto no puede aludir a otra cosa más que a las pérdidas constantes *en nuestros cuerpos* que repara la nutrición (véase *Banq.* 207d y *Fedón* 87d), a la alternancia entre el hambre y la saciedad, que modificaría los placeres del comer. La fuente de Sexto es desconocida. Debe haberse desconcertado por la inclusión dialéctica que hace Sócrates de Protágoras entre los adherentes a la doctrina del flujo (152e).

33. Arist., *Met.* A 6, 987a. 32: «Por haberse relacionado en su juventud con Cratilo y con las doctrinas heraclíteas (de que todas las cosas sensibles están siempre en un estado de flujo y no hay conocimiento de ellas), sostuvo esta concepción aun en los años posteriores» (trad. de Ross).

dad sensible nunca permanece igual en ningún aspecto.[34] Platón incluye este principio dentro de su doctrina de la percepción sensible. Su propósito es modificar la sentencia de Protágoras, «yo soy la medida de lo que *es*; lo que a mí me parece es para mí». Debemos sustituir este «*es*» por «llegar a ser». En el ámbito de la percepción, yo soy la medida de lo que llega a ser, pero que nunca es; y la pretensión de Protágoras (152c) de que «percepción es siempre percepción de lo que *es*» da lugar a la doctrina platónica según la cual la percepción es siempre percepción de lo que está en proceso de devenir.

153d-154b. *Explicación previa de la naturaleza de los objetos sensibles y de los percipientes*

El paso siguiente consiste en adjudicar un sentido preciso a las palabras «para mí» o «a mí» de la fórmula de Protágoras que dice «Lo que me parece a mí es *para mí*» y de la fórmula platónica que dice «Lo que yo percibo llega a ser *para mí*». La interpretación que se ha de dar es la siguiente: la cualidad que yo percibo (mi objeto sensible) llega a ser o surge en el momento en que es percibida y sólo *para* un único percipiente; no tiene, en otros momentos, existencia independiente en el objeto físico. Aquí nuevamente —si es que estamos en lo cierto—, Platón va más allá de Protágoras.

153d. *Sócr.* Considera, entonces, la cuestión de este modo. En primer lugar, en lo que concierne a los ojos, debes entender que lo que llamas color blanco no tiene una forma de ser independiente, fuera de tus ojos ni dentro de ellos, ni puedes asignarle ningún lugar preciso. Si así no fuera, es evidente que
e. existiría en algún sitio determinado, y allí permanecería en lugar de surgir en un proceso de devenir.

Teet. Mas, ¿cómo podría pensarse eso?

Sócr. Continuemos con nuestra afirmación y llegaremos a la conclusión de que ninguna cosa existe por sí y en sí misma.[35]

34. *Fedón* 78d.

35. Esta breve y oscura afirmación tiene aquí otro sentido. En 152d ἓν μὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὐδέν ἐστιν significó que ninguna cualidad (contraria) existe *sin su contrario.* Esto era compatible con la existencia independiente de cualidades. Ahora μηδὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἓν ὂν significa (como también en 156e, 8 y 157a, 8) que nin-

Desde este punto de vista, veremos que el negro o el blanco, o cualquier otro color que elijas, es algo que ha surgido del encuentro de nuestros ojos con el movimiento apropiado. Cuando decimos que este o aquel color «es», no se trata de que el ojo haya encontrado el movimiento ni de que el movimiento haya sido hallado, sino de algo que ha surgido entre ambos y que es peculiar de cada percipiente. ¿O sostendrías acaso que un color se manifiesta a un perro o a cualquier otra criatura de la misma manera que a ti?
Teet. Por cierto que no.
Sócr. ¿O a otro hombre? Lo que a ti te resulta agradable, ¿se le presenta a él de la misma manera? ¿Estás seguro de esto? ¿O más bien sostendrías que ni siquiera a ti se te muestran las cosas siempre iguales, puesto que tampoco tú permaneces siempre en el mismo estado?
Teet. Creo que esto es mucho más acertado.

Esta aclaración previa, que explica el significado de la frase «llegar a ser para mí», va a ser ampliada inmediatamente. Hasta el momento, algunos puntos han quedado brevemente establecidos. Del lado del objeto, el color blanco no tiene existencia fija en ningún sitio: surge en el encuentro del órgano sensible con el objeto físico. Además, es propio del individuo percipiente en dos sentidos: mi objeto sensible me es propio en el sentido de que nadie puede precisamente ver como yo veo, y peculiar porque dos personas, que miren al mismo objeto, no verán exactamente los mismos colores, ni tampoco los verá la misma persona en momentos diferentes, porque el estado de su órgano sensible varía permanentemente.

Las afirmaciones anteriores se refieren, principalmente, al objeto de la percepción. Queda por agregar que el sujeto (que hasta el momento se identifica con el órgano sensible, y no con la mente) tampoco tiene cualidades estables. Si tuviera de por si cualidades permanentes, no podría adaptarse a cada nuevo objeto; esas cualidades obstaculizarían la necesaria modificación del órgano.

---

guna cosa en sí misma (*i. e. independientemente de quien la perciba*) tiene, existiendo en ella, alguna de las cualidades que percibimos. Todas estas cualidades surgen entre ella y el percipiente en el momento de la percepción.

154b. *Sócr.* Entonces, si aquello respecto de lo cual nos medimos, o lo que tocamos, fuera efectivamente grande, blanco o caliente, no tendría que volverse diferente frente a otro sujeto, si suponemos que en sí mismo no cambia. Y además, si lo que se mide con respecto al objeto, o lo toca, fuera alguna de estas cosas (grande, blanca, etc.), entonces, cuando algo diferente se pusiera en contacto con él o de alguna manera lo modificara, éste por su parte, si no fuera efectuado en sí mismo, no llegaría a ser diferente.

La expresión «respecto de lo cual nos medimos» parece a primera vista aludir al uso que del término hace Protágoras en su sentencia «El hombre es la *medida* de todas las cosas». «Medida» sugiere un módulo de referencia constante; una medida que variara continuamente no serviría. Pero en este caso, el sujeto es tan inconstante como el objeto, y la implicación común de constancia debe ser descartada. El órgano sensible experimenta una permanente modificación del mismo modo que el objeto exterior, y su fluidez no ofrece ningún obstáculo a toda nueva afección. Esto se hará evidente, de todos modos, en la sección siguiente, donde se intentará medir algo grande en relación con algo pequeño.

154b-155d. *Algunos acertijos acerca del tamaño y el número*

Si Sócrates intentara inmediatamente un tratamiento más amplio de la teoría de la percepción sensible, no habría ninguna dificultad. Pero aquí Platón introduce ciertos supuestos acertijos acerca de lo que llamamos «relaciones» de tamaño y número, cuyo alcance dentro del contexto no nos resulta para nada evidente. Ni nos es fácil tampoco entender por qué causaban perplejidad.

154b. *Sócr.* (*continúa*). Tal como son las cosas,[36] nos vemos fácilmente llevados a hacer afirmaciones que Protágoras y otros de la misma opinión podrían considerar extrañas y absurdas.
Teet. ¿Cómo? ¿A qué afirmaciones te refieres?

36. «Como son las cosas» (νῦν) significa evidentemente «la suposición corriente —que acaba de ser rechazada— de que las cosas tienen cualidades permanentes» (véase Aristóteles, *de caelo* 293b 29).

c. *Sócr.* Tomemos un ejemplo simple que nos mostrará claramente lo que quiero decir. Si comparas seis dados con cuatro, dirás que los seis son más que cuatro, y que los superan en una mitad; mientras que si se los compara con otros doce, los seis resultarían ser menos —apenas son la mitad— y nadie podría decir lo contrario. ¿O crees que se podría?

Teet. Por cierto que no.

Sócr. Y bien, supongamos que Protágoras o algún otro te pregunta: ¿Puede algo llegar a ser más grande o más numeroso de otra manera que no sea por crecimiento? ¿Qué contestarías?

Teet. Le contestaría que no, si realmente tuviera que decir lo
d. que pienso respecto de esta última pregunta; pero, si tengo en cuenta la cuestión anterior, tendría que decir que sí, para no caer en contradicción conmigo mismo.

Sócr. Muy bien dicho. En verdad, debes estar inspirado. Pero, evidentemente, si dices que sí, estarías en la misma situación que Eurípides: la lengua no ha de ser refutada, pero sí el corazón.

Teet. Es verdad.

Sócr. Si tú y yo fuéramos como esas personas inteligentes que han examinado todos los pensamientos de su corazón, podríamos permitirnos el lujo de medir nuestras fuerzas en una
e. disputa sofística, con un gran despliegue de argumentos. Pero como somos gente común, preferimos estudiar primero las nociones que tenemos en nuestras propias mentes y ver en qué consisten, y si, comparándolas, son compatibles o no entre sí.

Teet. Prefiero esto, por cierto.

Sócr. También yo; y siendo, pues, esto así, supongamos que
155. examinamos la cuestión con espíritu tranquilo y mesurado, sin impaciencias y procediendo con todo cuidado. Veamos, pues, qué podemos hallar en estas nociones que se nos presentan a la mente. En relación con la primera de ellas, creo que estamos de acuerdo con que nada puede llegar a ser mayor o menor tanto en tamaño como en número, mientras permanece igual a sí mismo ¿No es así?

Teet. Sí.

Sócr. Y en segundo lugar, que una cosa a la que nada se le agrega ni se le quita, no aumenta ni disminuye, sino que permanece igual en cantidad.

Teet. Indudablemente.

b. *Sócr.* Y, en tercer lugar, ¿no debemos decir que una cosa que en un primer momento no es, tampoco puede ser en un momento ulterior, a menos que haya llegado a ser o se encuentre en proceso de devenir?

Teet. Así parece, por cierto.

Sócr. Pienso que estas tres conclusiones chocan entre sí en nuestro espíritu, cuando traemos a colación los enunciados acerca de los dados, o cuando digo que yo, que tengo la altura que tú ves sin ganar ni perder nada de mi tamaño, puedo en el término de un año ser más alto (ya lo soy) que un joven
c. como tú, y, en el futuro, ser más bajo, no porque yo haya perdido algo de mi talla, sino porque tú habrás crecido. Pero, a primera vista, seré yo después lo que no fui antes, y aún no soy; pues es imposible que haya resultado alguno fuera del proceso de devenir, y no estoy yo en proceso de volverme más bajo, porque no estoy perdiendo nada de mi talla. Podría darte numerosos ejemplos, si admitimos éstos. Pienso que sigues, Teeteto, el hilo de mis pensamientos, y me imagino que estos acertijos no te son del todo extraños.

Teet. No del todo, y es extraordinario, además, el asombro que me causan, independientemente de lo que puedan significar. Algunas veces, el pensar en ellos hasta me produce vértigo.

d. *Sócr.* Esto demuestra que Teodoro no se equivocaba al valorarte. Ese sentido del asombro es lo típico del filósofo. Pues la filosofía, en efecto, no tiene otro origen y fue un buen genealogista aquel que hizo que Iris fuese la hija de Taumas.[37]

¿Cuál es el propósito de estos pretendidos acertijos? Aunque Sócrates prosigue: «¿Comienzas a comprender cómo son las cosas según la doctrina que atribuimos a Protágoras?» no se dice nada más acerca de ella en el contexto siguiente, que está dedicado al análisis del proceso de la percepción sensible. Sócrates deja a Teeteto —y a nosotros— que meditemos por nuestra cuenta acerca de estos acertijos.

37. El *Cratilo* vincula a Iris con εἴρειν (408b), y a εἴρειν (λέγειν) con dialéctica (398d). De modo tal que Iris (filosofía) es hija de Taumas (asombro). Como nuestro pasaje resulta ininteligible si no recurrimos al *Cratilo*, el *Teeteto* debe ser posterior.

Ya hemos dicho que las cualidades sensibles como «blanco» y «caliente» no tienen existencia permanente ni independiente tanto en los objetos exteriores como en nuestros órganos sensibles. Surgen o «devienen» cuando el objeto y el órgano se encuentran. Si tanto el objeto como el órgano llevaran consigo cualidades permanentes, este devenir podría no producirse. En 154b, además, «grande» fue colocado junto a «blanco» y «caliente», como si se tratara de una cualidad de la misma índole; así como antes (152d) había tomado a «grande» y «pequeño», «pesado» y «liviano», como ejemplos típicos de todos los contrarios.

El acertijo de los dados es el siguiente: cuando comparamos seis dados con cuatro, decimos que los seis son *más*. Al compararlos, luego, con doce, decimos que son *menos*. Entre tanto, los seis dados no han aumentado ni disminuido su número. Sabemos que el sentido común nos indica que nada puede ser en un momento dado distinto de lo que fue en otro momento, a menos que haya llegado a serlo; que una cosa no puede volverse mayor o menor mientras no varíe su tamaño, y que éste no varía si no se le agrega ni quita nada. En suma, ¿de qué manera los dados, que se han conservado iguales, han llegado a ser menos?

Es evidente que la dificultad existe sólo para quien piensa que «grande» es una cualidad que reside en una cosa que es mayor que otra, y que «pequeño» es, respectivamente, la cantidad que reside en una cosa menor. Si esto fuera así, entonces, cuando se compara la cosa grande con otra más grande aún, en lugar de hacerlo con una más pequeña, se ha de suponer que la cosa ha perdido su cualidad de «grande» y ganado la de «pequeña». Por eso quedamos perplejos cuando decimos que la cosa no alteró su tamaño.

Ahora bien, cuando Platón escribió el *Fedón*, consideró sin duda que la «altura» es una propiedad inherente a la persona alta. La expresión «Fedón es más alto que Sócrates» fue analizada como si implicara 1) que hay dos Formas, Alto y Bajo, de las cuales participan respectivamente Fedón y Sócrates; 2) que Fedón ejemplifica un caso de Altura («la altura *en nosotros*») y Sócrates un caso de Pequeñez; 3) que ni las Formas Alto y Bajo, ni sus ejemplificaciones en nosotros pueden convertirse en sus opuestos, y, por consiguiente 4) que, si Sócrates creciera y llegara a ser más alto que Fedón, la ejemplificación de la pequeñez en Sócrates «dejaría de existir» o «desaparecería» para dar lugar a una ejemplificación de la altura. Este análisis implica induda-

blemente que la persona que llega a ser más alta o más pequeña que otra experimenta un cambio interno. El ejemplo elegido da pie para esta interpretación, porque la «altura» es considerada habitualmente como una propiedad física, como la belleza, la salud y la fuerza, y así apareció también mencionada antes en el *Fedón*.[38] El mismo Platón comparte este punto de vista vulgar y piensa que la altura es una propiedad interna de la misma índole que lo «caliente» o lo «blanco», y no una *relación existente entre* una persona más alta y una más baja.

En lo que respecta a nuestro pasaje, aunque repite el ejemplo con Sócrates, quien es ahora más alto que Teeteto, pero que llegará a ser más pequeño cuando éste crezca, señala que Sócrates no experimentó cambio alguno en su tamaño. Y, en el caso de los dados, es también evidente que los seis dados no serán más ni menos, en cuanto al número. Sugiere más adelante que la solución para los acertijos puede encontrarse en la teoría de la percepción sensible, según la cual un objeto puede «llegar a ser blanco» para un percipiente, sin experimentar por ello ninguna mutación interna de cualidades, independientemente del percipiente. Cuando decimos que «se vuelve blanco para mí» no queremos decir que haya perdido algún otro color y en cambio haya ganado la blancura. En sí mismo, independientemente del percipiente, no es ni blanco ni de ningún otro color. La mutación aludida —«volverse blanco» (para mí)— no es una mutación interna de cualidades, sino un cambio que ocurre «entre» el objeto y el órgano sensible. Ninguno de los dos aporta cualidad permanente alguna, independientemente del encuentro de ambos.

La conclusión parece ser que, después de haber escrito el *Fedón*, Platón abandonó la idea de que alguna de estas cualidades —caliente, blanco, grande— es ejemplificada de una Forma que reside en

38. En *Fedón* 65d, Altura (μέγεθος), Salud, Fuerza, son ejemplos de Formas, del mismo modo que Justo, Bello, Bueno. Que μέγεθος significa «altura» (y no «magnitud absoluta» o «magnitud matemática») es evidente por *Menón* 72d. Menón había dicho que la excelencia (ἀρετή) es una cosa en el hombre y otra en la mujer. Sócrates pregunta si esta diferencia se aplica a excelencias físicas: ¿la salud, la altura (μέγεθος) o la fuerza son diferentes en el hombre y en la mujer? En 72b se unen la altura y la belleza, como en la frase homérica καλός τε μέγας τε. No se trata aquí de la magnitud absoluta o matemática del hombre o de la mujer. En *Fedón* 65d la altura aparece sin la belleza, porque καλόν acaba de ser utilizado en sentido moral.

una cosa individual y que deja de existir o desaparece cuando esta cosa cambia. Debemos pensar ahora que el cambio se realiza «entre» la cosa y el percipiente, y no dentro de la cosa. El caso del aumento o la disminución en el número o en el tamaño pudo haber sido introducido, en parte, porque es más fácil mostrar en este caso cómo el cambio puede ocurrir «entre» una cosa y un percipiente.[39] Los seis dados me *parecerán* más cuando los compare con cuatro, y menos, cuando los compare con doce, pero en sí mismos no han llegado a ser más ni menos. Esto nos ayudará a comprender cómo una cosa puede parecerme o llegar a ser blanca para mí, sin que ello implique que el blanco haya reemplazado en ella a algún otro color.

No obstante, no se puede inferir con certeza que Platón haya «abandonado las Ideas (Formas) de relaciones», si es que esto implica que ha bosquejado una neta distinción entre relaciones y cualidades. Es en cambio probable que aún no vea una distinción importante entre «grande» y «caliente» o «blanco». Y en ninguna parte sostiene explícitamente que ha abandonado las Formas tanto de los términos relativos como de las cualidades sensibles.[40]

155d-157c. *Teoría de la naturaleza de la percepción sensible*

A continuación Sócrates se explaya en el análisis del proceso de la percepción sensible, que fue anunciado previamente en forma resumida, en el pasaje que se refiere al tamaño y al número.

155d. *Sócr.* (*continúa*). ¿Comienzas a comprender cómo son las cosas según la doctrina que atribuimos a Protágoras? ¿O aún no está muy clara?
Teet. No puedo decir que ya lo esté.

39. Adviértase que los ejemplos de Platón son cosas perceptibles —dados— y no números abstractos. No está hablando de «relaciones» matemáticas entre los números 4, 6, 12.

40. El tratamiento que hacen Platón y Aristóteles de los «términos relativos» se ha de discutir más adelante, en la pág. 354. Una cosa es decir (con Platón) que «más grande» y «más» son términos relativos, porque lo que es más grande o más es siempre mayor *que algo* o más *que algo* o *«en comparación con algo»* (πρός τι) y otra decir (con Campbell) que «el tamaño y el número son absolutamente relativos». ¿Con respecto a qué es relativo el número, o un número (por ejemplo 7)?

Sócr. Entonces me agradecerás si te ayudo a penetrar en la verdad oculta en los pensamientos de un hombre —o, de algunos
e. hombres, diría yo— de tanta distinción.[41]

Teet. Por cierto que te lo agradeceré.

Sócr. Echa entonces un vistazo por los alrededores y asegúrate de que ningún profano nos escuche. Cuando digo profano, me refiero a quienes creen que sólo es real lo que puede tocarse con las manos y no admiten que también sean reales las acciones, los procesos y demás cosas invisibles.

156. *Teet.* Parece gente tosca e insensible.[42]

Sócr. Es verdad, son sumamente rudos. Los otros, en cuyo secreto voy a iniciarte, son mucho más refinados y sutiles. Su primer principio, del cual depende todo cuanto hasta aquí dijimos, sostiene que el universo es en realidad movimiento, y nada más. Y dicen que hay dos clases de movimiento. De cada una de estas clases hay varias formas, pero difieren en que una clase tiene el poder de actuar y la otra el de recibir la acción.[43] Del intercambio y fricción de ambas surge un producto, infi-
b. nito en número, pero que se presenta en parejas gemelas. En cada par, uno es algo percibido y el otro una percepción, cuyo nacimiento siempre coincide con el de la cosa percibida. Ahora bien, para las percepciones tenemos nombres como «ver», «oír», «oler», «sentir frío», «sentir calor», y también placeres, dolores, deseos, temores, *como* se los llame, y otros más. Tantas son que resultan incontables, pero la mayoría de ellas ha encontrado un nombre. Por otro lado, la generación de las cosas percibidas siempre surge al mismo tiempo que una u otra

41. Obsérvese la insinuación de que la teoría en cuestión es aquella que «atribuimos» a Protágoras, aunque no sólo a él.

42. Semejante a los cuerpos físicos, en cuya realidad ellos creen, con sus propiedades esenciales de dureza y resistencia al tacto.

43. Los dos tipos de movimiento que aquí se mencionan son: 1) los objetos físicos considerados agentes que tienen el poder de actuar sobre nuestros sentidos o de afectarlos de algún modo; 2) órganos sensibles, considerados pacientes, susceptibles de ser afectados en el modo particular de la sensación o la percepción. Más adelante (156c) se distinguen ambos tipos en «movimientos lentos (cambios cualitativos) que ocurren en el mismo lugar», y movimientos rápidos que ocurren en el medio de aquéllos (los productos que se mencionan en las frases siguientes).

c. de aquéllas: en el caso de la vista, los colores de la variedad
que corresponde; en el del oído, análogamente, los sonidos
correspondientes; y en las restantes percepciones, cosas per-
cibidas que son semejantes a aquéllas. Ahora bien, ¿nos ayu-
da este discurso a comprender lo que antes dijimos, Teeteto?
¿Te resulta claro?
Teet. No muy claro, Sócrates.
Sócr. Veamos de qué modo podemos redondear el asunto. El
nudo de la cuestión consiste en que, como dijimos, todo está
en movimiento, pero en ese movimiento hay rapidez y lenti-
tud. Lo lento se mueve sin cambiar de lugar en relación con
lo que se halla dentro de su ámbito, y así es como genera sus
d. productos; pero los productos originados son más rápidos, en
tanto[44] se trasladan y su movimiento consiste en un cambio de
lugar. Así, tan pronto como un ojo y cualquier otra cosa cuya
estructura se adapte a la del ojo caigan dentro del mismo ám-
bito y den nacimiento a la blancura con su correspondiente
e. percepción —elementos que jamás habrían llegado a existir si
uno u otro de los generadores se hubieran aproximado a dis-
tintas cosas—, entonces la visión por parte del ojo y la blan-
cura por parte de la cosa, al dar nacimiento al color, pasan a
través del espacio intermedio, y el ojo, pleno de visión, ve,
pero no llega a ser visión, sino sólo un ojo que ve; mientras
que el otro padre del color queda saturado de blancura, pero
no llega a ser, por su lado, blancura, sino sólo algo blanco, sea
madera, piedra o cualquier otra cosa susceptible de ser colo-
reada con ese color.

Y también debemos pensar así de lo que resta —«duro»,
«caliente» y todo lo de esa índole—, o sea, que nada de ello
tiene existencia en sí mismo (como ya dijimos antes), sino
157. que en la relación mutua es donde se originan con toda su va-
riedad como resultado del movimiento; en efecto, sería im-
posible tener «una firme noción» (como dicen), en cada caso,
tanto de lo que es activo como de lo que es pasivo, como sien-

44. Tomamos οὕτω δὴ (γεννώμενα) como refiriéndose a lo que viene más adelante, explicado con la cláusula siguiente que tiene γάρ. Tendría que haber una coma después de ἐστίν (como lo hace Diès). Pero quizá, con Peipers, podríamos omitir este οὕτω δή.

do algo definido.[45] Ya que un agente sólo es tal cuando se encuentra con un paciente, y un paciente sólo lo es cuando encuentra su agente.[46] Así también lo que se comporta como agente ante algo, en otro momento, si encuentra algo diferente, puede mostrarse como paciente.[47]

La conclusión es que, como dijimos al comienzo, nada *es*
algo en sí mismo, sino que está siempre en proceso de devenir,
y también el ser debe ser desechado, ya que —no es necesario
b. decirlo— hemos sido hasta ahora más de una vez traiciona-
dos por el hábito y el descuido en el uso de la palabra. Estos
sabios, en efecto, no hacen más que repetirnos que estába-
mos equivocados, y que no debemos admitir expresiones tales
como «algo», de alguien», «mío», «esto» o «aquello» o cual-
quier otro término que indique una cierta estabilidad, sino
que más bien debemos hablar de acuerdo con la realidad, y
referirnos a lo que «está llegando a ser», «se está producien-
do», «está pereciendo», «está cambiando». Porque el que
hable de una manera tal como si adjudicara a las cosas esta-
bilidad, será fácilmente refutado. Debemos entonces expre-
sarnos así cuando nos referimos a unidades aisladas y tam-
bién cuando nos referimos a agregados o conjuntos a los que
c. se da el nombre de «hombre» o de «piedra» o de cualquier
otra criatura viviente o especie.[48]

¿A quién pertenece esta teoría? Los críticos modernos suelen decir que Sócrates la atribuye a «ciertos pensadores que no menciona»,

45. La ambigüedad de εἶναί τι será discutida más adelante en la pág. 75. Para τὸ ποιοῦν... αὐτῶν, véase αὐτὸ τοῦτο αὐτῶν, 163b, 8.

46. En rigor, los participios presentes aluden a una cosa que *está actuando*, o que *está recibiendo una acción*. No se descarta que exista de antemano algo con el *poder* de actuar o de recibir una acción.

47. El ojo puede ser visto por otro ojo, la carne tocada, etcétera.

48. El texto ofrece dificultades: es difícil de construir καὶ ἕκαστον ζῷόν τε καὶ εἶδος. ¿Significa ἕκαστον ζῷόν, un «animal individual», y εἶδος una «clase» de animal? ¿A qué clase de «agregados o conjuntos» se refiere? Tal vez al objeto físico tomado simplemente como un agregado de las que habitualmente son consideradas sus cualidades sensibles, todas las cualidades (blanca, pesada, etc.) que mencionaríamos al describir una piedra que vemos. Toda la teoría se limita a la discusión de las cualidades sensibles. Véase Burnet, *Greek Philosophy* I, 241.

y muchos han identificado a éstos con los cirenaicos. En el texto no hay fundamentos para semejante atribución. Al principio, la teoría aparece introducida (152c) como una doctrina secreta revelada por Protágoras a sus discípulos. Su tesis fundamental —la doctrina del flujo— aparece, además, adjudicada a la serie completa de los filósofos —a excepción de Parménides—, y a Homero y Epicarmo. En 155d se la designa como «la doctrina que atribuimos a Protágoras» y se la describe como un secreto «oculto en los pensamientos de un hombre —o de algunos hombres—» distinguido. Los materialistas, que identifican lo real con lo tangible, y no otorgan plena realidad a las acciones ni a los procesos, quedan excluidos de esta doctrina misteriosa que reduce los cuerpos tangibles —que ellos aceptan— precisamente a acciones y procesos.[49] «Los otros»[50] son más refinados, y su doctrina secreta aparece totalmente revelada. «Los otros» significa simplemente los hombres distinguidos que acaba de mencionar, Protágoras mismo y todos los demás filósofos (con excepción de Parménides, que negó la existencia del movimiento) y poetas que reconocieron el fluir de las cosas, los cuales fueron lo suficientemente sabios para reconocer la realidad de las acciones y de los procesos. No queda por identificar «pensadores que no menciona», ni hay tampoco prueba alguna de que los cirenaicos u otros contemporáneos hayan sostenido la doctrina de la percepción sensible que aquí se expone.

No puede ni siquiera ser tenida en cuenta la sugerencia de que esta avanzada teoría de la naturaleza de la percepción y de sus objetos fuera realmente sustentada en forma secreta por alguno de los distinguidos filósofos y poetas. Sócrates, en realidad, la está construyendo él mismo, mediante la combinación dialéctica de elementos prestados —con importantes restricciones y modificaciones— de Protágoras y Heráclito. Jackson[51] señaló que la teoría no aparece posteriormente refutada, sino que, por lo contrario, se la toma como

49. En el *Sofista* volveremos a encontrarnos con los materialistas (pág. 455, *infra*). Es probable que con este término no se haga alusión directa a ninguna escuela, si bien los atomistas, que identificaban lo real con lo corpóreo (tangible por excelencia) quedarían también incluidos.

50. Si leemos en 156a, 2 ἄλλοι δὲ como lo hace Burnet. Sin embargo, la forma como se lea no afecta a mi interpretación.

51. *Journal of Philology* XIII, págs. 250 y sigs. Burnet (*Greek Philosophy* I, 242) coincide en atribuirla a Platón.

una explicación verdadera de la materia, y es repetida en otros lugares de los escritos de Platón. Deduce de allí que tiene su origen en Platón mismo. Hay un argumento decisivo (no aducido por Jackson) en favor de esta conclusión: Platón se propone refutar la pretensión de la percepción (a pesar de su infalibilidad) de ser conocimiento, basándose en que sus objetos no tienen existencia real, sino que siempre están cambiando y deviniendo, y, en consecuencia, no pueden ser conocidos. Con este propósito, se ve obligado a ofrecernos lo que él cree que es una explicación verdadera de la naturaleza de esos objetos. No hubiera tenido ninguna utilidad probar que lo que otros filósofos o escuelas supusieron, quizás erróneamente, acerca de la naturaleza de la percepción, era incompatible con la pretensión de ésta de suministrar conocimiento. En consecuencia, expone su propia doctrina y la ofrece como algo acabado con miras a la subsiguiente crítica de la percepción. Para mantener las alternativas dramáticas del diálogo, se vale del subterfugio evidente de presentar a Sócrates sosteniendo la teoría como si ésta fuera la doctrina secreta de un gran número de sabios que jamás sostuvo nada semejante.

Una vez convencidos de que la teoría pertenece a Platón, podemos examinarla con más cuidado. Sus contemporáneos deben haberla encontrado excesivamente audaz. A los objetos físicos que producen nuestras sensaciones y percepciones se los describe como «movimientos lentos». En ellos no reside cualidad permanente alguna. Lo único que sabemos es que tienen la potencia (δύναμις) de actuar sobre nuestros órganos y (podría agregarse) entre sí. Aquella cosa de la que decimos que es caliente no es más que una alteración que puede hacernos «sentir calor» y que puede hacer más caliente a otra cosa que llamamos «fría». Esta alteración —o cambio—, en tanto se opone a la locomoción, es una modificación o cambio cualitativo.[52] Por otro lado, al sujeto de la percepción no se lo trata como mente, sino como órgano sensible[53] —el ojo del cual emana la corriente del «fuego» visual o luz (llamada «visión», ὄψις)— que sale al encuentro del movi-

52. Esto está claro en 181d y en *Parm.* 138b, donde se dice que los dos tipos de cambio son la locomoción (φορά) y el cambio cualitativo (ἀλλοίωσις). La concepción de la δύναμις será discutida más adelante, en las págs. 294 y sigs.

53. Más adelante (184b) se ha de señalar que existe una mente central que percibe *a través* de los órganos sensibles más bien que *con* ellos, pero este agregado no invalida la presente explicación del encuentro de órganos y objetos.

miento rápido que procede del objeto. El ojo que ve o la carne que siente es en sí un objeto físico que puede ser visto y tocado, y, no obstante, es un cambio cualitativo, un «movimiento lento en el mismo lugar». Así, antes de que se produzca la percepción, hay, de ambos lados, cambios que ocurren permanentemente en los objetos físicos, y que, si bien no son percibidos, son capaces de hacer surgir las percepciones actuales. Nada que pueda ser llamado con propiedad agente o paciente existe antes de que ambos estén en contacto.

Cuando lo están, entra en juego la capacidad de actuar y de ser afectado. Los movimientos rápidos pasan entre el órgano y el objeto externo. Una corriente de luz visual que emana del ojo se encuentra con la corriente de luz cuya estructura le corresponde, de tal modo que ambas pueden interpenetrarse mutuamente y unirse.[54] La unión de estos dos movimientos origina la visión y el color. Desde el punto de vista físico, «el ojo se vuelve pleno de visión», o sea de una mezcla de fuego visual y de partículas ígneas que vienen del objeto. La cosa exterior «llega a ser blanca»; su superficie, «saturada de blancura». Esta última afirmación presenta dificultades. Al objeto se lo ha descrito como afectado por el acto de la visión y la adquisición del color. Quizás, entonces, su sentido sea el de que la «llama» o luz que pertenece al objeto no puedan hasta ese momento ser llamadas «color» o «blanco». Y en todos los demás momentos que no sean ése, no se debe hablar del objeto como si éste poseyera en sí mismo una cierta cualidad con un nombre determinado.

Por último, si no se lleva a cabo la percepción, se nos dice que no podemos tener ninguna «acción firme» ni del agente ni del paciente como «siendo» o como «siendo algo definido» (εἶναί τι). Estas últimas palabras son ambiguas. «Siendo algo definido» significa tener determinada cualidad, como blanco. «Siendo» significa que no hay, en rigor, ningún agente ni ningún paciente: no hay nada que actúe ni nada que reciba una acción, sino sólo dos cosas o cambios que tienen capacidad de actuar y ser afectados. Esta capacidad ha de implicar que mi lápiz y este papel tienen propiedades diferentes, aunque no

54. El *Timeo* explica el proceso en términos de la teoría que allí asigna partículas de tamaño regular a cada uno de los cuatro elementos. Los colores son «una llama que fluye de cada cuerpo y que tiene partículas adaptadas (σύμμετρα) a las de la corriente visual de modo que producen la sensación» (67c). Véase συμμέτρων aquí, en 156d. El *Timeo* describe esta unión en 45b y sigs. Véase pág. 298.

sean percibidas, lo que puede explicar por qué, cuando yo los veo, el lápiz se nos aparece negro y el papel blanco. Lo que a Platón le importa subrayar es que estas propiedades, sean cuales fueren, están siempre en cambio —por tenue que éste sea—, y que, en consecuencia, las cualidades que percibo, no son objetos de mis sentidos, y no pueden denominarse «negro» o «blanco».[55]

157c-d. *Teeteto acepta la teoría de la percepción*

En un breve intermedio, Teeteto acepta la teoría, mientras que Sócrates niega ser su autor.

157c. *Sócr.* (*continúa*). ¿Te agrada todo esto, Teeteto? ¿Satisface realmente tu paladar?

Teet. En realidad, no estoy seguro, Sócrates. Aún no he podido darme cuenta de si tú expones esta teoría porque crees en ella, o si bien sólo intentas ponerme a prueba.

Sócr. Te olvidas, amigo mío, de que nada sé yo de estas cosas, y de que jamás he tenido la pretensión de crear nada por cuenta propia. Sólo trato de ayudarte a dar a luz tus frutos, y me valgo, con tal propósito, de encantamientos para poner
d. a prueba tu apetito con una gran variedad de manjares de la mesa de la sabiduría,[56] hasta que con mi ayuda pueda tu propia opinión ver la luz. Y una vez que lo hayas logrado, examinar si lo que has dado a luz tiene vida o no. Entretanto, ten coraje y paciencia, y contesta mis preguntas con valentía, de acuerdo con tus convicciones.

Teet. Continúa, entonces, con las preguntas.

Sócr. Una vez más, pues, debes decirme si te gusta esta teoría según la cual nada es, sino que todo llega a ser, ya se trate de bueno, hermoso o cualquiera de las demás cosas que dijimos.

55. No se trata aquí de ninguna «teoría del conocimiento solipsista» ni de un relativismo que sostuviese que nada existiría si toda criatura sensible fuese destruida.

56. La alusión parece referirse más bien al fastidioso apetito de la mujer preñada que a las drogas, pues éstas no están «colocadas delante» del paciente para que las «pruebe».

Teet. Cuando te oigo exponer semejante doctrina tal como tú lo has hecho, me parece extraordinariamente razonable y creo que debe ser aceptada sin más.

La teoría que acaba de aceptarse ha de ser considerada en lo sucesivo como una explicación satisfactoria de la percepción, percepción que Teeteto ha identificado con el conocimiento. La palabra tiene ahora un significado más claro, aunque quizá más restringido que el que Teeteto señaló en un primer momento. Aparentemente, éste no opone reparo alguno cuando Sócrates emplea las palabras «bueno» y «hermoso», como si estas cualidades fueran de la misma índole que «caliente» o «blanco» o «grande» y, puesto que esta identificación del conocimiento con la percepción implica que no hay otro conocimiento que la percepción misma, Teeteto no tiene nada que objetar.

157e-160e. *Pretensión de la percepción, tal como ha sido definida, de ser infalible*

La sección siguiente completa las pruebas en favor de la identificación hecha por Teeteto entre conocimiento y percepción. Al principio, la afirmación de Protágoras de que «lo que parece a cada hombre es para él» fue presentada como sosteniendo que lo que cada uno percibe es (aunque no sea más que «para él») y que su percepción es infalible. Pero ahora, la teoría platónica de la percepción ha negado que el objeto tenga «existencia» independiente del percipiente, e interpreta la afirmación «*es* para él» como si significara «*llega a ser* para él». Esta interpretación, aunque finalmente resultará fatal para la pretensión de que la percepción sea conocimiento de la verdadera realidad, mantiene intacta, sin embargo, la pretensión de la infalibilidad. Sócrates, cuya tarea es sacar el mayor fruto posible de la hipótesis de Teeteto de que la percepción es conocimiento, examina este último aspecto y lo defiende frente a las objeciones comunes basadas en las llamadas ilusiones de los sentidos, en la irrealidad de las imágenes de los sueños, en las sensaciones perturbadas por la enfermedad y en las alucinaciones de la locura.

157e. *Sócr.* No la dejemos, entonces, incompleta. Queda aún la cuestión de los sueños y de las perturbaciones, en especial la locura y todas las alteraciones en la vista, en el oído y en los

otros sentidos que sè producen a raíz de ésta. No ignoras, naturalmente, que en todos esos casos la teoría que hemos sostenido se vería, por cierto, refutada, pues en semejantes condiciones tenemos sin lugar a dudas falsas percepciones, y lejos
158. de ser verdadero aquello de que lo que parece a cada uno también es, nos encontramos, por lo contrario, con que ninguna de estas apariencias es real.

Teet. Así es exactamente, Sócrates.

Sócr. ¿Qué argumento le queda, entonces, a quien pretende sostener que la percepción es conocimiento, y que lo que a cada hombre parece, también «es» para aquel a quien le parece?

Teet. No me decido a decir que no tengo respuesta, Sócrates, puesto que hace un instante me has censurado por decirte eso. En verdad, no me atrevo a negar que los locos y los que
b. sueñan crean en la existencia de lo que es falso, como cuando los locos se imaginan que son dioses o los que sueñan creen tener alas y volar durante su sueño.

Sócr. ¿Y no has advertido también otra duda que surge en estos casos, especialmente en lo que atañe al sueño y a la vigilia?[57]

Teet. ¿Cuál?

Sócr. Es la pregunta que, creo, habrás oído formular a menudo: ¿qué prueba podemos aducir si alguien en este momento nos interroga acerca de si estamos despiertos o dormidos, si estamos soñando que todo esto acontece en nuestras mentes
c. o si estamos hablando unos con otros en plena vigilia?

Teet. En efecto, Sócrates, no sé con qué prueba podría demostrarlo, pues ambas situaciones se corresponden en cada caso como si fuesen contrapartes exactas. La conversación que hemos mantenido bien pudo haber sido nada más que algo de eso que pensamos cuando soñamos; y cuando en un sueño sucede que pensamos que estamos contando otro sueño, ambos estados resultan, a la postre, extraordinariamente semejantes.

Sócr. Ves, pues, que hay muchas razones para dudar, si hasta,
d. en efecto, dudamos de si estamos dormidos o despiertos; y como, de hecho, nuestro tiempo se reparte entre la vigilia y el

57. La réplica con que nuestra teoría enfrentará la objeción comenzará en 158e. Aquí Sócrates da una suerte de previa respuesta: ¿Quién puede juzgar si la experiencia del que sueña es real, y la del despierto, irreal?

sueño, en cada estado la mente se aferra a que sus convicciones del momento son ciertas; y así, la misma cantidad de tiempo que empleamos en afirmar la realidad de un mundo, la empleamos en afirmar la del otro, y estamos seguros de ambas.

Teet. Por cierto.

Sócr. Y lo mismo puede decirse de las perturbaciones y de la locura, salvo que en estos casos no se trata de tiempos iguales.

Teet. Así es.

Sócr. Pero, ¿estará acaso la verdad determinada por la extensión o la brevedad del tiempo?

e. *Teet.* No; sería absurdo en muchos sentidos.

Sócr. ¿Tienes alguna otra prueba para mostrar cuál de estas dos suposiciones es verdadera?

Teet. No creo tenerla.

La palabra *aísthesis* está usada todavía aquí con un sentido lo suficientemente amplio como para incluir la conciencia de las sensaciones y sentimientos internos y de las imágenes de los sueños. Todas éstas, según la sentencia de Protágoras, son «cosas que me parecen a mí». Puesto que —como señalará Sócrates— no puedo ser consciente sin que mi conciencia sea conciencia de algo (160a), estos objetos deben tener algún tipo de existencia; y no hay fundamento alguno para sostener que mi conciencia de ellos es «falsa».

Es cierto que Teeteto (158b), en vez de utilizar las expresiones de Sócrates «percepciones», «lo que parece», habla de que el que sueña y el loco «piensan» (δοξάζειν, διανοεῖσθαι) o «creen en» (οἴσθαι) lo que es falso. Esto es, sin duda, intencional. Y lleva al lector a pensar que, aunque no haya quizás algo así como una falsa conciencia de una sensación, hay en cambio algo así como una falsa creencia. Pero la distinción fundamental entre conciencia directa y creencia no está aún bosquejada, y Teeteto, como la mayoría de las personas, podría decir indistintamente, refiriéndose a alguien que sueña, que «tiene la sensación de que vuela», «le parece que está volando» e «imagina o cree que está volando». Cuando la distinción se establezca, la pretensión de infalibilidad de la conciencia directa no se verá afectada. Nadie puede negar que el que sueña tenga la experiencia que tiene.

Después de este esbozo de distinción entre sensación o percepción y creencia o juicio, la discusión retorna al tema de la «percepción» y se limita a él. Sócrates rechaza ahora la noción popular de

que el hombre sano, o que goza de salud, sea la única medida de lo que es o parece: que el vino es, en sí dulce, porque parece dulce al paladar normal, y sólo parecerá amargo al enfermo. Puesto que el órgano sensible coopera en la producción de la sensación, su condición determina parcialmente, a la postre, el carácter de la sensación. El hombre enfermo no está «percibiendo mal» una cualidad determinada propia del objeto exterior, que el hombre normal percibiría tal cual es. Los dos órganos sensibles son diferentes, y estas diferencias modificarán necesariamente el producto originado en la unión del sujeto y el objeto.

158e. *Sócr.* Déjame, entonces, decirte qué explicación propondrían en estos casos aquellos que sostienen que en todo momento lo que a cada uno le parece es verdadero para cada uno. Imagino que ellos harían esta pregunta: «Dinos, Teeteto, cuando una cosa es completamente diferente de otra, ¿no puede, de alguna manera, comportarse[58] del mismo modo que la otra? ¿O acaso no? No vamos a pensar que la cosa de la que hablamos es la misma en algunos aspectos, pero diferente en otros, sino que es completamente diferente».

159. *Teet.* Si es así, no puede tener nada en común, ni en su forma de comportarse ni en ningún otro aspecto, puesto que es enteramente diferente.

Sócr. ¿No debemos admitir, entonces, que esa cosa no es semejante a la otra?

Teet. De acuerdo.

Sócr. Entonces, si algo llega a ser semejante o distinto de sí mismo como de cualquier otra cosa, diremos que cuando es semejante es lo *mismo*, y cuando es distinto es *diferente*.

Teet. Así diremos, necesariamente.

Sócr. Y ya hemos dicho antes que no hay límite para el número de las cosas que son activas o para las que resultan pasivas.

Teet. Así es.

Sócr. Y más aún: cuando una de ellas se une a otra, el producto resultante no será el mismo, sino diferente.

58. Con δύναμις se alude especialmente a la capacidad de actuar y de recibir una acción mencionada en 156a, aunque la palabra pueda tener significaciones no muy precisas.

b. *Teet.* Por cierto.

Sócr. Tomémonos entonces, tú o yo, o cualquier otro, como ejemplos a los cuales se aplica aquel principio: Sócrates sano y Sócrates enfermo; ¿diremos de uno que es *semejante* al otro, o que es distinto?

Teet. Quieres decir: ¿si Sócrates enfermo, como un todo, es semejante a Sócrates sano, también como un todo?

Sócr. Me has entendido perfectamente: es eso lo que dije.

Teet. Desde luego, entonces, es distinto.

Sócr. Y, en consecuencia, puesto que es distinto, ¿es diferente?

Teet. Necesariamente.

c. *Sócr.* ¿Y dirías lo mismo de Sócrates dormido o de Sócrates en cualquiera de los otros estados mencionados?

Teet. Sí.

Sócr. Entonces, cualquier objeto cuya naturaleza sea la de actuar sobre algo, ¿me tratará en forma diferente según encuentre a Sócrates sano o enfermo?

Teet. Desde luego.

Sócr. Y, en consecuencia, la pareja que integramos —yo que recibo la acción y la cosa que actúa sobre mí— ¿dará origen a un producto diferente en los dos casos?

Teet. Naturalmente.

Sócr. Ahora bien, cuando estoy sano y bebo, el vino me parece agradable y dulce.

Teet. Sí.

Sócr. De acuerdo con la explicación antes aceptada, el paciente y el agente originan la dulzura y una sensación, y ambas son
d. movimientos que ocurren simultáneamente. La sensación, por el lado del paciente, vuelve percipiente a la lengua, mientras que, por el otro lado, la dulzura, al entrar en contacto con el vino[59] le provoca tanto el ser como el parecer dulce a la lengua sana.

Teet. Por cierto que en esto estábamos de acuerdo.

Sócr. Pero cuando me hallo enfermo, la persona que ha de encontrar no será en realidad la misma, sino distinta de la otra.

Teet. Así es.

59. περὶ αὑτὸν φερομένη parece significar «esparciéndose a sí misma sobre el vino», así como la blancura satura la superficie de la cosa vista (156e).

e. *Sócr.* Y entonces la pareja —Sócrates en tal estado y el hecho de beber vino— dan lugar a un producto diferente: en la región de la lengua, a una sensación de amargura, y, por el lado del vino, a una amargura que surge como un movimiento. El vino se vuelve no amargura, sino amargo; mientras que yo me convierto no en una sensación, sino en alguien que siente.
Teet. Es indudable.

La afirmación de que Sócrates enfermo es una persona totalmente diferente de Sócrates sano, puede resultar falaz. Pero todo el argumento queda comprendido dentro de los límites de la anterior explicación de la percepción sensible. En este sentido, Sócrates no es más que un conjunto de órganos sensibles. Si estos argumentos sensibles están en perpetuo cambio (como sostiene la teoría), entonces Sócrates como un todo es distinto en cada momento. Así, en 166b, Protágoras llega a decir que no tenemos derecho de hablar de una persona singular que existe permanentemente, sino sólo de un número infinito, si —como establece nuestra premisa heraclítea— el cambio de cualidades se produce continuamente. En consecuencia, Sócrates puede justificadamente llegar a estas tres conclusiones: 1) Ningún percipiente puede tener dos veces la misma sensación o percepción, puesto que tanto el sujeto (el órgano) como el objeto serán diferentes; 2) Dos percipientes no pueden tener sensaciones o percepciones similares del mismo objeto; 3) Ni el percipiente ni el objeto sensible pueden existir independientemente el uno del otro. Estas conclusiones conducirán al resultado final de que nadie puede poner en duda la verdad de mi percepción, basándose en que tiene la percepción de un objeto distinto del mío, y que ese objeto es una cualidad que reside en la cosa, independientemente de cualquier percipiente, de modo tal que alguno de nosotros pueda «percibirla mal».

159e. *Sócr.* Se concluye, entonces, 1) que, por mi parte, jamás llegaré a ser de esta manera percipiente de otra cosa, ya que a diferentes objetos corresponden diferentes percepciones, y actuar sobre su percipiente es actuar sobre[60] una persona que está en

60. ποιεῖ «es actuar sobre» (véase τὸ ποιοῦν ἐμέ, en la siguiente oración y en 160c, 4), y no «hacerlo una persona diferente»; el objeto *encuentra* una persona diferente, pues el órgano sensible se halla, según nuestro principio heraclíteo, en

condiciones diferentes, o sea, que es una persona diferente.

160. Por su parte, tampoco 2) la cosa que actúa sobre mí nunca podrá encontrarse con alguna otra persona y originar el mismo producto y llegar a ser de la misma cualidad; pues cuando origina otra cosa en otra persona, la cosa misma llegará a ser de otra cualidad.

Teet. Así es.

Sócr. Y además, 3) no llegaré a tener esta sensación *por mí mismo*,[61] ni tampoco el objeto, *por sí mismo*, será de tal cualidad.

Teet. No, por cierto.

Sócr. Más bien, cuando yo llego a ser percipiente, necesito ser percipiente *de algo*; pues no puedo tener una percepción que sea percepción de nada; y del mismo modo el objeto, cuando
b. llega a ser dulce, amargo, o lo que fuere, tiene que llegar a serlo *para alguien*: no puede llegar a ser dulce para nadie.

Teet. Completamente de acuerdo.

Sócr. Sólo resta admitir, entonces, según supongo, que tanto el objeto como yo debemos ser o llegar a ser —sea cual fuere la expresión que utilicemos— *el uno para el otro*; la necesidad une nuestras existencias, pero no nos une con cualquier otra cosa ni con nosotros mismos;[62] de tal modo que sólo podemos estar unidos el uno con el otro. En consecuencia, cuando decimos que algo «es» o que «llega a ser», en realidad tendríamos que referirnos a ello como si fuera o llegara a ser
c. *para alguien, respecto de algo o hacia algo*; pero no debemos decir, ni permitir que otros lo hagan, que una cosa es o llega a ser algo sólo en y por sí misma. Tal es la conclusión a que lleva nuestro argumento.

---

perpetuo cambio. El agente mismo es diferente; así, la combinación de un objeto diferente y de un sujeto diferente deben producir una sensación diferente. La expresión ποιεῖν τινα por «hacer algo a una persona» es una ligera extensión de los usos comunes εὖ ποιεῖν τινα οὐκ οἶδ' ὅτι χρῆμά με ποιεῖς (Aristófanes, *Las avispas* 697), ταῦτα τοῦτον ἐποίησα (Herodoto).

61. Sin la cooperación del objeto *del* cual soy percipiente, como explican las oraciones siguientes: τοιοῦτος = οὕτως αἰσθανόμενος (159e, 7-8).

62. Es decir que ni el sujeto ni el objeto pueden producir esa misma sensación y cualidad en unión con otro objeto o sujeto; y ninguno de los dos puede originar un producto «de por sí», sin el otro.

Teet. Por cierto, Sócrates.
Sócr. Y así, puesto que lo que actúa sobre mí es para mí y no para otro, yo, y no otro, es quien lo percibe realmente.
Teet. Por cierto.
Sócr. Entonces, mi percepción es verdadera para mí; pues su objeto, en todo momento, es mi realidad,[63] y yo, como dice Protágoras, juzgo que lo que es para mí, es, y que lo que no es, no es.
Teet. Así parece.
d. *Sócr.* Si, entonces, yo soy infalible y no me equivoco acerca de lo que es o llega a ser, ¿cómo puedo dejar de tener conocimiento de las cosas que percibo?
Teet. No puedes equivocarte.
Sócr. Estabas entonces en lo cierto cuando decías que el conocimiento no es más que percepción; y así resultó que estas tres doctrinas coinciden: la de Homero, Heráclito y todos aquellos que sostienen que las cosas se hallan en continuo movimiento; la doctrina de Protágoras, el más sabio de los hom-
e. bres, según la cual el hombre es la medida de todas las cosas; y la conclusión de Teeteto de que en vista de lo que hemos dicho, resulta que la percepción es conocimiento.
¿No es así, Teeteto? ¿Podemos decir que éste es tu flamante hijo, al cual acabo de sacar a luz? ¿No te parece?
Teet. Sólo puedo estar de acuerdo contigo, Sócrates.

De este modo pretende Sócrates haber aclarado completamente todo el alcance de la identificación sostenida por Teeteto entre conocimiento y percepción. El primer paso fue el análisis de la naturaleza de la percepción. Platón se vio obligado a dar su propia explicación del proceso, basada en el principio heraclíteo cuya validez sólo admite en lo que se refiere a las cosas sensibles. También adoptó la doctrina de Protágoras, aplicándola a la conciencia inmediata de los

63. τῆς ἐμῆς οὐσίας = τῶν ἐμοὶ ὄντων, lo que es real para mí. Sócrates expone aquí la pretensión de que la percepción es verdadera porque tiene como objeto a lo real (τὸ ὄν), así como también la pretensión de infalibilidad que se ha de mencionar después. El punto débil reside en que «mi realidad es, de hecho, «lo que llega a ser para mí», y eso, en sentido platónico, no es auténticamente real. Nótese que en el discurso siguiente Sócrates habla de lo que «es o *llega a ser*».

objetos sensibles, incluyendo las imágenes del sueño y las alucinaciones. En este terreno, soy la medida de lo que «llega a ser para mí» o «me parece»; si el vino me parece amargo, nadie puede decir que estoy equivocado por el hecho de que el vino sea dulce en sí. De manera que la percepción tiene una de las dos características del conocimiento: la infabilidad. Y, si aceptamos la identificación de Protágoras entre lo que me parece y lo que es, o es real, sin tener en cuenta el agregado «a mí» o «para mí» y la distinción entre ser y llegar a ser, entonces el cuadro quedaría completado. Sócrates, de todos modos, se entendió a las mil maravillas con Teeteto para hacer la mejor defensa de lo que éste sostenía.

160e-161b. *Intermedio. Se inician las críticas*

Un breve intermedio señala que se ha completado ya el primer momento dialéctico. Sócrates desplegó todo el alcance de la definición de conocimiento propuesta por Teeteto. El segundo momento, el crítico, ha de comenzar ahora. Los pasajes siguientes han sido a menudo mal interpretados, en razón de que no se ha llegado a ver cuál es el verdadero propósito de la crítica.

En primer lugar, la crítica no está dirigida contra la teoría de la percepción en su totalidad, ni contra aquellos elementos de la teoría que Platón adoptó de Heráclito y Protágoras. Si la explicación de la naturaleza de la percepción tuviera que ser ahora desechada, es obvio que no sabríamos qué estaríamos negando si negáramos que la percepción es conocimiento. Pero la construcción sigue en pie. El proceso de la percepción es tal cual fue descrito. La cuestión es más bien la de si, siendo como es, posee la percepción todos los caracteres del conocimiento.

Al mismo tiempo, Platón tiene que explicar exactamente qué es lo que tomó de Heráclito y de Protágoras, y en qué aspectos se niega a seguirlos. El dogma heraclíteo de que «todo está en movimiento» puede ser aceptado si «todo» queda restringido (como ocurre en la teoría de la percepción) a los objetos físicos sensibles. Pero hay otros —los objetos inteligibles— a los que no se aplica ese dogma; son ellos, para Platón, las realidades verdaderas. Si estuviesen éstas cambiando continuamente, no se podría pronunciar jamás una afirmación verdadera y no habría, así, ningún tipo de conocimiento ni lenguaje. En forma similar, la sentencia de Protágoras de que el

hombre es la medida de todas las cosas puede aceptarse si «todas las cosas» quedasen reducidas (como las reduce nuestra teoría) a los objetos inmediatos de nuestra conciencia en la sensación o en la percepción, en los cuales se supone que no se halla involucrado ningún elemento de juicio. Pero el sentido de la frase de Protágoras «lo que a mí me parece» no era tan restringido; incluye lo que a mí me parece *verdadero*, lo que yo juzgo, pienso o creo que es verdadero. Platón negará que todo lo que yo juzgo que es verdadero deba ser verdadero, ni siquiera verdadero *para mí*. Por eso, en el párrafo siguiente, la crítica va dirigida en parte contra la pretensión de que la percepción —como Platón la definió— sea conocimiento; y en parte contra esos elementos de las doctrinas de Heráclito y de Protágoras que van más allá de lo que Platón aceptó.

160e. *Sócr.* He aquí, por fin, que, después de nuestra labor un tanto penosa, tenemos a la criatura que hemos ayudado a nacer, sea cual fuere su índole. Una vez nacida, deberá realizarse la ceremonia de conducirla en torno del fuego del hogar;[64] y debemos observar a nuestro producto desde todos los ángulos, para asegurarnos de que no se trate de un fantasma sin vida al
161. cual no vale la pena alimentar. ¿O piensas que, de todos modos, debería ser alimentado y no abandonado? ¿Soportarás verlo puesto a prueba, y no te has de irritar si te lo quitan?
Teod. Teeteto ha de soportarlo, Sócrates, porque es sumamente tranquilo. Pero explícanos dónde está lo erróneo de la conclusión.
Sócr. Tienes una gran pasión por la discusión, Teodoro. Me agrada tu manera de considerarme como una especie de bolsa llena de argumentos, e imaginar que puedo fácilmente sacar de ella una prueba que nos muestre que nuestra conclu-
b. sión es errónea. No te das cuenta de lo que en realidad ocurre: los argumentos nunca se originan en mí, sino que vienen de la persona con la que estoy hablando. Yo sólo tengo la pequeña ventaja de poseer la habilidad de atrapar de la sabiduría del prójimo un razonamiento y de someterlo a un buen examen.

64. La «anfidromia» se celebraba unos días después del nacimiento. Se le daba el nombre al recién nacido y quedaba vinculado con el culto familiar al ser conducido en torno del fuego.

Por eso no daré ahora ninguna explicación por mí mismo, sino que trataré de hallarla con nuestro amigo.
Teod. Muy bien, Sócrates; haz como dices.

161b-163a. *Algunas objeciones a Protágoras*

Teodoro aparece introducido en la conversación para señalar que las primeras objeciones deben hacerse contra su amigo personal, Protágoras.

161b. *Sócr.* Y bien, Teodoro, te diré qué es lo que me sorprende de tu amigo Protágoras.
c. *Teod.* ¿Qué cosa?
Sócr. Las palabras iniciales de su tratado. En general, me agrada la afirmación de que lo que parece a cada uno también es; pero me sorprende que no haya comenzado su *Verdad* con estas palabras: la medida de todas las cosas es el cerdo, o el cinocéfalo, o cualquier otra criatura aún más extraña, que posea sensaciones. Hubiera sido, en verdad, algo magnífico, con esa presentación tan altanera que hace, que nos dijera, mientras nosotros lo admirábamos por su sabiduría que estaba más allá de la de los mortales, que, en realidad, en cuanto al
d. saber, no sólo no era superior a cualquier otro ser humano, sino que ni siquiera era superior a un renacuajo. ¿Qué más podemos decir, Teodoro? Si lo que cada hombre cree, como resultado de la percepción, es, sin lugar a dudas, verdadero para él; si, precisamente nadie es mejor juez que uno mismo de sus propias experiencias, tampoco nadie tiene derecho de considerar si es verdadero o falso lo que otro piensa, y si —como ya hemos dicho más de una vez— cada hombre ha de tener para sí mismo sus propias creencias, que serán todas correctas y verdaderas, entonces, amigo mío, ¿dónde está la sabiduría de Protágoras que nos justifique su capacidad de enseñar
e. a los demás y la paga generosa que recibe por ello? Y, ¿dónde está nuestra ignorancia o nuestra necesidad de ir hacia él, y de sentarnos a sus pies, si cada uno de nosotros es la medida de su propia sabiduría? ¿Acaso debemos suponer que Protágoras hablaba así para halagar los oídos de la multitud? Nada digo de mí mismo ni de la ridícula notoriedad de que

goza mi arte de obstétrico, y, por lo mismo, toda esta tarea de conversación filosófica; pues examinar y comprobar las nociones y opiniones de uno y otros, para ver si ellas son correctas, es un tedioso y monstruoso despliegue de tontería, si
162. sucede que la Verdad de Protágoras es realmente verdadera y no se entretiene a sí misma con oráculos proferidos desde el recóndito altar de su libro.

Teod. Como has dicho, Sócrates, Protágoras era mi amigo, y no quisiera que mis asentimientos sirvieran para refutarlo. Por otra parte, no querría contradecir mis convicciones por refutarte a ti; en consecuencia, es mejor que vuelvas a Teeteto, cuyas respuestas han demostrado siempre adecuarse perfectamente a lo que tú quieres decir.

b. *Sócr.* Si te encontraras en la palestra de Esparta, Teodoro, ¿te limitarías a mirar a los luchadores desnudos —algunos de los cuales tienen un aspecto bastante lamentable— sin desnudarte tú mismo para comparar tu propia estampa?

Teod. ¿Y por qué no, si me escucharan con gusto y no se opusieran, del mismo modo que espero persuadirte de que me permitas continuar ahora observando? Ya no tengo agilidad a mis años; en lugar de forzarme a seguir tus ejercicios, asegúrate el éxito con un joven más diestro que yo.

Sócr. Bien, Teodoro, como dice el proverbio: «Lo que a ti te
c. gusta, no me disgusta a mí». Retornaré, pues, a la sabiduría de Teeteto.

Contéstame, entonces, en primer lugar, Teeteto, acerca del punto que acabamos de tratar: ¿no *te* sorprendería que llegaras a ser de pronto más sabio que cualquier otro hombre e incluso que cualquier dios? ¿O no crees acaso que la sentencia de Protágoras se aplica tanto a los dioses como a los hombres?

Teet. Creo que sí, claro. Y te diré, respondiendo a tu pregunta, que, en verdad, estoy muy sorprendido. Cuando discutíamos
d. sobre el significado de lo que a cada uno parece real, y lo es, en efecto, para quien lo piensa así,[65] la cosa me pareció bas-

65. La ambigüedad de δοκεῖν, que comprende tanto «lo que *parece* (τὸ δοκοῦν) —que puede aludir sólo a la percepción— como «el que *piensa* o *juzga*» (ὁ δοκῶν), queda netamente ilustrada en este pasaje.

tante satisfactoria; pero, ahora, de pronto, toma un cariz muy distinto.

Sócr. Esto te sucede, amigo, porque eres joven; prestas fácil-
mente oído a lo engañoso, y te convences. Protágoras o su re-
presentante tendrían una respuesta para el caso. Dirían: «Bue-
na gente que estáis aquí sentados, jóvenes y viejos; todo esto
es una trampa. Os detenéis demasiado en los dioses, cuya
existencia o no-existencia me niego expresamente a discutir
e. en mis discursos y en mis escritos, y tenéis en cuenta argu-
mentos del vulgo como éste: ¡qué extraño que ningún ser hu-
mano sea más sabio que el más inferior de los animales! Dais
por sentado lo que parece probable, sin ofrecer jamás ningún
elemento de prueba. Si un matemático como Teodoro razo-
nara así en geometría, en bien poca cosa sería considerado. De
modo que tanto vosotros como Teodoro debéis considerar si
163. permitiréis que cuestiones de tanta importancia como ésta
sean resueltas apelando a la mera verosimilitud.»

Teet. Ni tú, Sócrates, ni nosotros, pensamos que esto sea correcto.

Sócr. Parece, entonces, que deberemos abordar la cuestión desde otro ángulo. ¿Acaso no es lo que vosotros y Teodoro pensáis?

Teet. Ciertamente, debemos hacer eso.

Sócrates ha dirigido contra Protágoras dos objeciones que no tienen el mismo valor: 1) ¿Por qué no sostener que «el cerdo es la medida de todas las cosas»? A nivel de mera sensación, el hombre no tiene una posición privilegiada. El cerdo, o el dios antropomórfico (en el caso de que existiera), es también la medida de sus propias sensaciones. Platón, que ha circunscrito a ese nivel la aceptación de la máxima, no tendría por qué no admitirlo. Pero Protágoras fue más allá de la sensación y la percepción al incluir bajo el rótulo de «lo que me parece a mí» lo que pienso o juzgo como verdadero. La objeción más seria es: 2) «Si lo que cada hombre cree como resultado de su percepción es verdadero para él», ¿cómo es posible que un hombre sea más sabio que otro? Aquí Platón se separa de Protágoras. Cuando volvamos a estas objeciones, negaremos que cada hombre sea la medida de la verdad de sus propios juicios.

163a-164b. *Objeciones a la simple identificación de percepción y conocimiento*

Mientras tanto, si bien Protágoras dejó constancia de su protesta contra la trampa, el problema del juicio ha quedado en suspenso. Sócrates vuelve a algunas de las críticas anteriores contra la afirmación de Teeteto: la percepción es conocimiento. Estas críticas están ubicadas aquí porque Protágoras se halla en condiciones de contestarlas en seguida en su defensa. La crítica toma el término «percepción», tal como lo hemos analizado, en su sentido más preciso y restringido, y señala que nos hemos de ver en dificultades si sostenemos que una percepción de este tipo es la única forma de conocimiento. A estas objeciones se las denomina más adelante capciosas o «erísticas», no porque no sean válidas, sino porque toman la afirmación de Teeteto mucho más al pie de la letra de lo que él pretendió. Cumplen, además, un propósito: el de llamar la atención sobre los varios sentidos de la palabra «conocer» (ἐπίστασθαι). 1) «Conozco» el siríaco[66] cuando *entiendo el sentido* de los símbolos escritos o pronunciados. 2) «Conozco» a Sócrates cuando *llego a estar familiarizado con* una cierta persona mediante la percepción sensible y guardo testimonio de estas familiaridades en mi *memoria*. En ninguno de estos casos «conozco» puede identificarse con «percibo». Es necesario, entonces, que Teeteto vea qué identificación tan simple se ha visto llevado a sostener entre percepción y conocimiento.

163. *Sócr.* Veamos, entonces, desde esta nueva perspectiva, si el conocimiento y la percepción son, a fin de cuentas, lo mismo o no. Pues, si recuerdas, fue éste el punto central de nuestra discusión, y por su causa se suscitó este verdadero enjambre de extrañas doctrinas, ¿no es así?

Teet. Así es, exactamente.

b. *Sócr.* Bien. ¿Podemos estar de acuerdo en que, cuando percibimos algo mediante la vista o el oído, al mismo tiempo lo conocemos? Tomemos el caso de una lengua extranjera que desconocemos. ¿Diremos que no oímos los sonidos que pronuncian los extranjeros, o mejor que tanto oímos los sonidos como entendemos lo que dicen? O, de otro modo, si no sa-

66. Συριστὶ ἐπίστασθαι (Jenofonte), γράμματα ἐπίστασθαι.

bemos leer, ¿hemos de decir que no vemos los signos cuando los miramos o que los conocemos puesto que los vemos?

Teet. Diremos, Sócrates, que los conocemos en cuanto los vemos o escuchamos: vemos y conocemos el color y la forma
c. de las letras; oímos y, al mismo tiempo, conocemos, los matices agudos o graves de la voz. Pero lo que un maestro o un intérprete podría decirnos de ellos ni lo percibimos mediante la vista y el oído ni lo conocemos.

Sócr. Muy bien, Teeteto. No conviene hacer objeciones a lo que dices para no entorpecerte el camino.[67] Pero mira: nos amenaza un nuevo obstáculo. ¿Vamos a hacerle frente?

Teet. ¿Cuál es?

d. *Sócr.* Éste es. Supongamos que alguien pregunta: «¿Es posible que un hombre que cierta vez llegó a conocer algo y que todavía lo conserva en su memoria, no conozca lo que recuerda en el momento en que lo recuerda?». Ésta es, quizás, una manera un tanto confusa de presentar la cuestión. Quiero decir lo siguiente: un hombre que ha llegado a estar informado[68] de algo y lo recuerda, ¿puede no conocerlo?

Teet. Por cierto que no, Sócrates; semejante suposición sería monstruosa.

Sócr. Quizá diga algo absurdo, entonces. Pero veamos: llamas «percibir» al ver y a la vista «percepción», ¿no es así?

Teet. Así es.

e. *Sócr.* Entonces, de acuerdo con nuestra afirmación anterior,[69] un hombre que ve algo, adquiere desde ese momento el conocimiento de la cosa que ve.

Teet. Sí.

Sócr. ¿Y admites que existe algo así como la memoria o el recuerdo?

67. Sócrates podría objetar que «conocer» una lengua no significa oír sonidos ininteligibles ni ver manchas negras sobre un papel, sino conocer los significados, que no son vistos ni oídos. Pero Platón no quiere embarcarse en una discusión acerca de qué es lo que conocemos cuando conocemos el significado de las palabras. Esto implicaría introducir las Formas, lo cual, dentro de lo posible, se ha decidido evitar en toda la explicación. De modo tal que no se aborda la cuestión.

68. μανθάνειν tiene aquí un significado más amplio que «aprender»; equivale a la frase anterior «llegar a conocer algo» (ἐπιστήμων γενέσθαι).

69. La simple identificación de percepción y conocimiento, retomada en 163a.

Teet. Sí.
Sócr. ¿Recuerdo de algo, o de nada?
Teet. De algo, lógicamente.
Sócr. ¿De las cosas que hemos percibido y de las cuales nos informamos?
Teet. Por supuesto.
Sócr. ¿Entonces un hombre a veces recuerda lo que vio?
Teet. Sí.
Sócr. ¿Incluso cuando ha perdido los ojos? ¿O al perder los ojos se olvida?
Teet. No, Sócrates, decir eso sería monstruoso.

164. *Sócr.* Pero habría que admitir que ello ocurre si queremos dejar a salvo nuestra afirmación anterior. De otro modo, no se mantiene en pie.
Teet. En realidad, sospecho que estás en lo cierto, pero no veo muy claro. Debes explicármelo.
Sócr. Es así: decimos que alguien que ve adquiere conocimiento de lo que ve, porque nos pusimos de acuerdo en que la vista o la percepción y el conocimiento son lo mismo.
Teet. Muy bien.
Sócr. Pero supongamos que este hombre que ve y que adquiere conocimiento de lo que ve, pierde sus ojos; en tal caso, recuerda la cosa, pero no la ve, ¿no es así?
Teet. Así es.

b. *Sócr.* Pero «no la ve» significa «no la conoce», puesto que «ve» y «conoce» significan lo mismo.
Teet. Es verdad.
Sócr. Entonces, concluimos que un hombre que llegó a conocer una cosa y aún la recuerda, no la conoce, ya que no la ve; y dijimos que esta conclusión es monstruosa.
Teet. Completamente de acuerdo.
Sócr. En consecuencia, pues, si dices que percepción y conocimiento son lo mismo, nos vemos llevados, por esa afirmación, a sostener algo imposible.
Teet. Así parece.
Sócr. Entonces tendremos que decir que percepción y conocimiento son diferentes.
Teet. Supongo que sí.

En este argumento sale a relucir por primera vez la memoria. Recordar es una forma de conocer distinta de percibir, tal como lo hemos analizado. Parece que tenemos conciencia inmediata de los objetos pasados, que no se nos dan en el proceso actual de percepción. Para que pudiera salvarse la definición de Teeteto de que el conocimiento es percepción, el término «percepción» tendría que ampliarse y abarcar también los objetos de la memoria. Como no habría objeción a eso, Sócrates interrumpió aquí lo que amenaza convertirse en una mera disputa verbal. Sin embargo, la conclusión persiste, pues «conozco» tiene otros significados además de «percibo (ahora)». La naturaleza de la memoria será analizada más adelante.

164c-165e. *Sócrates intenta defender a Protágoras*

En un intermedio, Sócrates, en favor de Protágoras, intenta responder a las críticas formuladas contra «el hombre es la medida de todas las cosas». Incidentalmente, agrega otra objeción «erística» a la identificación de Teeteto entre percibir y conocer.

164c. *Sócr.* Entonces, ¿qué puede ser el conocimiento? Parece que debemos volver al punto de partida. Aguarda sin embargo, un momento, Teeteto, ¿qué es lo que estamos haciendo?

Teet. ¿Qué?

Sócr. Me parece que estamos atacando nuestra teoría como un gallo de riña mal criado que se hace a un lado cuando viene su contrincante y que comienza a cacarear antes de que lo ataque.

Teet. ¿Cómo es eso?

Sócr. Parece que nos hubiéramos contentando con alcanzar un acuerdo que sólo tiene consistencia verbal, y con haber logrado nuestro objetivo mediante el método de un discutidor profesional. Decimos que buscamos la sabiduría y que no
d. competimos por la victoria, pero, inconscientemente, nos conducimos como esos detestables discutidores.

Teet. Aún no entiendo qué quieres decir.

Sócr. Bien. Trataré de aclarar la cuestión, por lo menos hasta donde yo la veo. Habíamos preguntado si alguien que está informado de algo podría no conocerlo cuando lo recuerda. Señalamos entonces que un hombre que pierde sus ojos des-

pués de haber visto algo, recuerda, aunque ya no ve; y así concluimos que, en el mismo momento, recuerda la cosa y no la conoce. Lo cual, según dijimos, era imposible. Y entonces no quedó nadie para contar la fábula[70] de Protágoras, o la tuya, acerca de la identidad del conocimiento y la percepción.

e. *Teet.* Así parece.

Sócr. Creo que todo hubiese sido diferente si el autor de la idea original aún viviese. Habría peleado denodadamente en favor de su criatura. Pero murió, y nosotros nos estamos ensañando con su huérfano. Y no pueden socorrerlo ni siquiera los tutores designados, como Teodoro, que está aquí presente. No obstante, embarquémonos nosotros en la lucha y procedamos con toda justicia.

Teod. De hecho, Sócrates, el verdadero tutor de las cosas de
165. Protágoras es Calias, hijo de Hipónico.[71] Mis propias inclina-
ciones me apartaron ya a una edad muy temprana de las discusiones abstractas para llevarme hacia la geometría. De todos modos te estaré agradecido por cualquier ayuda que puedas darle.

Sócr. Muy bien, Teodoro. Ya verás qué valor tiene mi ayuda. Pues uno mismo puede verse llevado a conclusiones bastante extrañas si es un tanto descuidado en el uso del lenguaje, como lo hacemos habitualmente en nuestras afirmaciones y negaciones. ¿Con quién seguiré hablando, contigo o con Teeteto?

Teod. Con los dos a la vez; pero permite que el más joven
b. conteste a tus preguntas. Para él no será tan peligroso dar un
traspié.

Sócr. Dejadme, entonces, plantear la más difícil de las cuestiones, que, a mi juicio, es la siguiente: ¿Puede una misma persona conocer algo y no conocer lo que conoce?

Teod. Y bien, Teeteto, ¿qué hemos de contestar?

Teet. Que es imposible, supongo.

Sócr. No lo es si sostienes que ver es conocer. Pues ¿cómo podrás desembarazarte de una situación que no deja escapato-

70. Expresión proverbial.

71. Un rico *amateur* de la sofística, que había hospedado a Protágoras durante su visita a Atenas.

ria, si ya estás atrapado, como lo puede estar una bestia en un pozo, y un imperturbable caballero pone una mano sobre uno
c. de tus ojos y pregunta si puedes ver su túnica con el ojo que tienes tapado?

Teet. Supongo que le contestaría que con ese ojo no puedo, pero sí con el otro.

Sócr. Y en ese caso, ¿verás y no verás la misma cosa en el mismo instante?

Teet. En cierto modo, sí.

Sócr. Nada tiene que ver el modo, te contestará él; no es ésa la cuestión que yo propuse; sino la de si, cuando conoces una cosa, puedes también no conocerla. En este ejemplo, evidentemente, ves algo que no ves, y ya admitiste que ver es conocer y no ver no conocer. Ahora bien, saca tus conclusiones. ¿A qué consecuencia llegamos?

d. *Teet.* Y bien: concluyo que la consecuencia contradice mi tesis.

Sócr. Sí, y habrías llegado a la misma situación por una larga serie de cuestiones ulteriores, a saber: si un conocimiento puede ser agudo u obtuso, si puedes conocer desde cerca lo mismo que puedes conocer desde lejos, o si puedes conocer la misma cosa con mayor o menor intensidad. Un hábil mercenario de las disputas verbales puede esperarte armado con miles de cuestiones por el estilo, una vez que tú has identificado conocimiento y percepción. Podría llevar a cabo sus asaltos contra el oído, el gusto y todos los demás sentidos, y
e. sumirte en una gran confusión mientras sostiene su ataque, hasta que tu admiración por su destreza te haya hecho caer en sus redes; e inmediatamente, dejándote prisionero y maniatado, exigiría por tu rescate aquella suma de dinero que hubiéseis convenido previamente.[72]

Y ahora, quizá, querrías saber qué argumento ha de encontrar Protágoras para sustentar su posición. ¿Quieres que lo formulemos?

Teet. Naturalmente.

72. Si algún discípulo objetaba los honorarios fijados por Protágoras, éste le hacía jurar en un templo cuánto consideraba que valía la enseñanza que había recibido. *Protág.* 328h; Ar., *Et. Nic.* 1164a 24.

La objeción «más difícil» que señala aquí es, como las anteriores, sólo válida contra la posición de Teeteto, puesto que éste aceptó la explicación de la percepción como un encuentro entre un órgano sensible y un objeto exterior. Si la percepción es esto, entonces su identificación con el conocimiento acarreará consecuencias absurdas. Las objeciones no alcanzan a Protágoras, quien no limitó el conocimiento a la percepción. Estas objeciones, sin embargo, son falaces porque sólo se aplican a la afirmación de Teeteto cuando se la toma en un sentido más literal que el pretendido, y no se aplican a Protágoras, bajo cuyo nombre Sócrates parece querer prohijar todo este complejo de doctrinas que construyó mediante sus combinaciones dialécticas. Tales sutilezas no afectan el punto de vista general que Teeteto quiere sostener, y no es tampoco el caso de que caigamos nosotros en disputas verbales. Además, no debilitan la doctrina platónica de la naturaleza de la percepción sensible ni tampoco conmueven la pretensión de la percepción, tal como ha sido definida, de suministrar una conciencia *infalible* de un objeto singular, elemento este que ha sido tomado del mismo Protágoras. No se ha mostrado todavía por qué razón Platón rehúsa denominar «conocimiento» a dicha conciencia. Además, reconoce lisa y llanamente que la posición en su conjunto no ha quedado debilitada con algunos intentos de disputa sofística.

165e-168c. *La defensa de Protágoras*

La defensa que pone Sócrates en boca de Protágoras puede dividirse en tres partes principales. En primer lugar, la protesta contra las objeciones «falaces» y la réplica a las mismas. La parte central —y la más importante— intenta hacer frente a la crítica más corrosiva dirigida contra Protágoras mismo: si cada hombre es la medida de sus propios *juicios*, ¿cómo puede Protágoras preciarse de ser más sabio que los demás? Y, finalmente, en una alocución, el sofista es (irónicamente) representado como aquel que exhorta al dialéctico a que razone con seriedad, no haga juegos de palabras, sino que trate de entender lo que realmente quiere decir a su oponente.

Sócr. Sin duda, Protágoras hubiera llevado a cabo todos los intentos que hicimos por defender su teoría, y, al mismo tiem-
166. po, se hubiese colocado a la altura del atacante, rechazándo-

nos con desprecio.[73] «Este formidable Sócrates», hubiera di-
cho, «encuentra a un joven temeroso y le pregunta si una
misma persona puede, al mismo tiempo, recordar y no cono-
cer la misma cosa. Cuando el joven, espantado, dice que no,
porque no puede prever las consecuencias de sus palabras,
Sócrates da vuelta la conversación de tal modo que me con-
vierte a mí en una figura ridícula. Tú tomas las cosas muy a la
ligera, Sócrates. La verdad del asunto es ésta: cuando formu-
las a alguien alguna pregunta para examinar una opinión mía,
y le haces morder el anzuelo, me refutas a mí sólo si sus res-
b. puestas son las mismas que las que yo daría; pero si son dife-
rentes, el refutado es sólo él, y no yo. Por ejemplo: ¿crees que
encontrarás a alguien que admita que el recuerdo actual de
una impresión pasada es una impresión que tiene el mismo
carácter que la que tenemos durante la experiencia original
que, naturalmente, ya ha pasado? No tiene nada que ver. O,
por otra parte, ¿crees que alguien se abstendría ante la even-
tualidad de admitir que es posible que una misma persona
pueda conocer y no conocer la misma cosa? Y, si no se atreve
a decir eso, ¿llegaré a admitir que una persona que cambia no
es *la misma* que era antes de que ocurriera el cambio; o, me-
jor aún —ya que nos esforzamos en nuestros intentos por
atenernos a las palabras— que hay en realidad una sola per-
c. sona, y no muchas, o bien una sucesión infinita de personas,
puesto que el cambio no cesa de producirse?».

Da aquí Protágoras tres respuestas: 1) La primera se refiere a la siguiente objeción (164d): admites que puedo recordar y, así, «conocer» un objeto que ahora no estoy viendo; pero dices que «no veo» es igual a «no conozco»; luego no conozco lo que recuerdo, y caemos así en contradicción: conozco y no conozco la misma cosa. Protágoras replica: la imagen en mi memoria no es la *misma cosa* que la impresión sensible; ni siquiera es parecida. Entonces no es verdad que yo conozco (recuerdo) y no conozco (veo) la *misma cosa.*

73. Protágoras hubiera argüido, como nosotros lo hemos hecho por él, tanto (τε) que hacemos trampas (162d), que las disputas verbales son fútiles (164b) y que debemos emplear con más cuidado las palabras (165a), y (καί) combatir (no con nosotros, sino) con el fogueado sofista y su arsenal de argucias, despreciándonos por nuestra débil rendición frente a esas armas.

La objeción establece que el término «percepción» debe ampliarse hasta abarcar la conciencia de las imágenes de la memoria.

2) «Nadie se abstendría ante la eventualidad de admitir que la misma persona puede conocer y no conocer la misma cosa.» Esto va dirigido contra el «más difícil»: el del hombre con un ojo abierto y otro cerrado (166b). Teeteto había sugerido la respuesta: si identificamos la percepción con el contacto físico entre un órgano y el objeto, uno de mis ojos conoce el objeto, el otro no. Esta respuesta fue dejada de lado; y si tememos reconocerla —nos dice Protágoras— otra está pronta.

3) No tenemos derecho de hablar de una persona como si fuera *la misma* en momentos diferentes. Esta afirmación se basa en la teoría de la percepción, que sostiene que el sujeto (órgano) nunca permanece igual en dos momentos sucesivos. El mismo Sócrates utilizó esta premisa para su conclusión en 160a: nadie puede tener dos veces la misma percepción. En efecto, nosotros hemos hablado siempre como si el órgano físico fuera el sujeto que percibe, y la persona un mero manojo de órganos sensoriales. De ahí que hayamos podido sostener que Sócrates sano era «totalmente diferente», en tanto medida de la dulzura o amargura del vino, de Sócrates enfermo. Si el sujeto, al igual que el objeto, cambia permanentemente, las objeciones que se remiten a *la misma* persona que conoce o deja de conocer *la misma* cosa, carecen de fundamento.

De este modo, la posición de Teeteto queda exenta de objeciones. Volvamos, entonces, a la doctrina propia de Protágoras y a las críticas que le hace Sócrates (161c y sigs.).

166c. *Sócr.* (*continúa*). «No», dirá Protágoras; «ten un espíritu más generoso y ataca lo que yo realmente dije; y demuestra, si puedes, que cada uno de nosotros no tiene sus propias percepciones, o que, suponiendo que sean propias, no se desprende de ello que lo que a cada uno parece llegue a ser —o sea, si podemos usar la sola palabra «es»— nada más que para aquel a quien le parece. Y al hablar de cerdos y cinocéfalos, no has hecho otra cosa que comportarte tú mismo como un
d. cerdo,[74] y, lo que es peor, induces a tus oyentes a tratar a mis escritos de la misma manera, cosa que no está bien.»

74. El cerdo era en Grecia un símbolo de la estupidez (ἀμαθία). *Laques* 196d: «No cualquier cerdo lo sabría...»; Cicerón, *Ac. Post.* I, 5, 18: *non sus docet*

Nada más se dice de la objeción «¿Por qué no es el cerdo la medida de todas las cosas?». En realidad, no necesita respuesta. Por lo demás, Sócrates no intentará refutar la siguiente proposición: cada hombre tiene sus sensaciones y percepciones propias, que son infalibles. Ésta fue precisamente la parte de Protágoras que el mismo Platón adoptó. Protágoras no es responsable de la afirmación de Teeteto que fue interpretada como si sostuviera que el conocimiento consiste sólo en tales percepciones. Por otra parte, la doctrina del *homo mensura* no quedó limitada a la percepción, sino que incluyó también al juicio. A esta inclusión se objetó: si cada hombre es la medida de sus propios juicios o creencias, ¿cómo puede un hombre ser más sabio que otro? Llegamos así al punto crucial de la defensa, donde se intenta explicar cómo un hombre puede ser más sabio que otro, aunque los juicios de cada hombre sean verdaderos sólo para él.

166d. *Sócr.* (*continúa*). «Afirmo que la verdad es tal como yo la escribí: cada uno de nosotros es medida de lo que es y de lo que no es; pero hay una enorme diferencia entre un hombre y otro precisamente porque lo que le parece a uno es diferente de lo que le parece a otro. Y ni remotamente pretendo afirmar que no existe la misma diferencia entre la sabiduría y los hombres sabios. Por sabio entiendo, en efecto, un hombre que puede cambiarnos a cualquiera de nosotros y hacernos que, cuando algo malo nos parezca tal, y sea así para nosotros, eso mismo parezca y sea bueno. En esta afirmación, una
e. vez más, no intentes jugar sólo con las palabras y déjame explicarte con más claridad qué es lo que quiero decir. Recordemos lo que habíamos dicho antes en la conversación: que, para el hombre enfermo, el alimento parece y es amargo, y, en el caso del sano, sucede lo contrario. Pero no hay motivo para decir que uno sea más sabio que el otro —ni podría haberlo—, ni tampoco para decir que el enfermo no es sabio
167. porque piensa[75] como lo hace, ni que el sano sea sabio porque

Minervam. La observación es menos ofensiva que lo que puede parecer en la traducción.

75. «Piensa», «juzga» (δοξάζει) reemplaza aquí a «parece» (φαίνεσθαι). Lo que se señala es el juicio que expresa el hecho de la impresión sensible: «Esta comida

piensa en forma diferente. Lo que se busca es el tránsito a la posición opuesta, pues ese estado es mejor.

»Y así debe también realizarse en la educación un tránsito del estado peor al mejor; sólo que, mientras que el médico produce el cambio por medio de drogas, el sofista lo hace mediante discursos. No se trata de que un hombre lleve a quien piensa en algo falso a que piense en lo verdadero (pues no es posible ni pensar lo que no es, ni pensar algo más allá de lo que
b. se experimenta, y todo lo que se experimenta es verdadero); yo diría, más bien, que, cuando alguien tiene pensamientos viciados a causa de una análoga disposición mental, se le puede llevar a pensar, mediante la razón de una mente sana, otros razonamientos sanos a su vez; los que algunas personas, por ignorancia, llaman verdaderos, si bien yo sólo diría que ciertos pensamientos pueden ser mejores que otros, pero no más verdaderos.[76] Y en lo que concierne a los sabios, mi querido Sócrates, lejos de llamarlos ranas, los llamo, cuando se relacionan con el cuerpo, médicos, y cuando se relacionan con las plantas, agricultores. Pues yo sostengo que también los agricultores, cuando las plantas están enfermas y sus sensaciones
c. no son sanas, las sustituyen por sensaciones puras y sanas;[77] y que también los oradores públicos ilustrados y honestos cambian las concepciones equivocadas que la comunidad tiene de lo que es correcto, por las justas. De ahí que sostenga que todas las acciones que parezcan correctas y beneficiosas para

---

me parece amarga». Si la primera expresión de Sócrates «lo que cada hombre cree, como resultado de la percepción» (ὃ ἂν δι' αἰσθήσεως δοξάζῃ, 161d) se restringiera a tales juicios, no habría juicios ignorantes ni alocados; ni podrían ser falsos.

76. El texto es dudoso. El mejor sentido se obtiene tomando a τίς (167a, 7) como sujeto de una oración única que va desde ἐπεὶ (a, 6) hasta οὐδέν (b, 4). Léase πονηρᾷ y χρηστῇ (sc., ψυχῆς ἕξει, según W.), y omítase τὰ φαντάσματα según Diels, *Vors.* [4] II, 225). Es el sofista, y no la χρηστὴ ἕξις, quien «lleva a cabo el tránsito hacia los pensamientos adecuados». La lección χρηστὴ se explica, entonces, como un intento de otorgar un sujeto al ἐποίησε siguiente, hecha por alguien que no vio que τίς (que gobierna al anterior ἐποίησε, a, 7) es aún el sujeto.

77. Omito τε καὶ ἀληθεῖς. La sugestión de Diels (*Vors.* [4] II, 225) ὥστε καὶ ἀληθεις hace cambiar el sentido, pues las sensaciones enfermas son también verdaderas. No convencen las conjeturas ἀληθείας (Schleiermacher), ἕξεις (Diès), πάθας (Richards).

cualquier Estado en particular, lo son para él en tanto así las
considere. Sólo en el caso de que estas acciones se vuelvan
nocivas, el sabio las sustituirá por otras que parezcan o sean
mejores. Análogamente procede el sofista, puesto que puede
del mismo modo guiar a sus alumnos por el camino que deben
recorrer, y merece una gran recompensa por parte de ellos,
d. una vez que les ha completado su educación. En este sentido,
es cierto tanto que unos hombres son más sabios que otros,
como que nadie piensa erróneamente; y, te agrade o no, debes conformarte con ser medida, desde que, gracias a estas
consideraciones, mi doctrina ha quedado a salvo del naufragio».[78]

En esta sección central no hay razones para dudar de que Sócrates está haciendo lo que se propone hacer: la defensa de la tesis de Protágoras de la manera en que el mismo Protágoras la hubiese hecho de estar aún con vida.[79] La forma de la argumentación se adapta necesariamente al contexto; pero el contenido, sin lugar a dudas, es de Protágoras. Protágoras fue el primero en reclamar el título de «sofista», con la pretensión de que ello implica poseer un saber superior.[80] Debió haber conciliado esta aspiración con su teoría de que todas las opiniones son igualmente verdaderas, cosa que sólo pudo hacer sosteniendo, como lo hace aquí, que algunas opiniones son «mejores» —aunque no más verdaderas— que otras, y que su propia tarea, en tanto educador, es la de sustituir las malas opiniones por las buenas. La analogía con el agricultor que provoca en las plantas sensaciones sanas y provechosas, es un rasgo arcaico[81] que sugiere que Platón puede haber utilizado los escritos mismos de Protágoras. La profesión específica de Protágoras era la de educar a los hombres y hacerlos buenos ciudadanos; y enseñó el arte de la retórica, que ca-

78. σῴζεται ὁ λόγος parece aludir a μῦθος ἀπώλετο ὁ Πρωταγόρειος, 164d. Véase *Rep*. 621b μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο.

79. Véase H. Gomperz, *Sophistik u. Rhetorik*, pág. 261.

80. *Protág*. 317b.

81. Ps.-Arist, *de plantis* 815a, 15, atribuye a Anaxágoras y Empédocles la teoría de que las plantas tienen sensaciones, placeres y dolores. La analogía entre el médico, el agricultor y el educador reaparece en *Protág*. 334 y en *Banquete* 187a, pasajes ambos en los cuales Platón utiliza materiales anteriores.

pacitaba al orador público para poner en la asamblea adecuados consejos en forma eficaz. Probablemente sostuvo la tesis aquí expuesta, respecto de las leyes y las costumbres del Estado consideradas como juicios o decisiones (δόξαι) de la comunidad. Tales leyes y costumbres son «correctas» para esa comunidad durante el tiempo que ésta así las considere; pero un estadista sabio puede tratar de sustituirlas por otras que sean «mejores» o «más sanas». Podemos concluir que Platón aquí está simplemente reproduciendo el punto de vista del Protágoras histórico.

¿Qué es, entonces, lo que realmente sostiene la defensa? El argumento se va deslizando paso a paso desde la posición en que Platón concuerda con Protágoras hasta aquella en que, más adelante, llega directamente a desafiarlo.

1) En el ámbito de las sensaciones físicas o percepciones se admitió (159-160) que las sensaciones anormales de un hombre enfermo no son menos «verdaderas» que las normales del hombre sano, y que están en parte determinadas por su propio estado físico. Protágoras sostiene que el médico introduce un cambio en ese estado, porque tanto los médicos como los pacientes suelen sostener que las sensaciones sanas son «mejores». «Mejor» probablemente quiere decir «más placentero», y cada hombre es su propio juez acerca de lo que encuentra placentero. Al médico se lo puede llamar «sabio» porque conoce cómo transformar un estado malo en otro bueno. Lo que no ha sido aclarado es la índole del conocimiento que lo capacita para llevar a cabo este cambio.

2) La posición del educador se considera análoga a la del médico. Su tarea consiste en cambiar nuestra mente, yendo de lo nocivo a lo sano, de modo tal que nuestros juicios, creencias y opiniones, puedan ser sanas, aunque no verdaderas. La afirmación crucial es la siguiente: «No se trata de que un hombre lleve a quien piensa en algo falso a que piense lo verdadero, pues no es posible pensar lo que no es, ni pensar algo más allá de lo que se experimenta, y todo lo que se experimenta es verdadero». Estas últimas palabras se refieren a la siguiente objeción de Sócrates: «Si aquello que cada hombre cree como resultado de la percepción es sin lugar a dudas verdadero para él; y si, puesto que nadie es juez de lo que otro *experimenta* (πάθος), entonces nadie se halla en condiciones como para considerar si lo que otro *piensa* (δόξαν) es verdadero o falso», ¿dónde reside la sabiduría superior de Protágoras? La respuesta de Protágoras

«nadie puede pensar algo más allá de lo que experimenta y todo lo que experimenta es verdadero» se refiere principalmente a los juicios, que se supone que sólo son un mero registro del hecho de la sensación presente: juzgo que este vino, a mí, me parece amargo. Nadie puede refutar la verdad de tal juicio. Pero al mismo tiempo Protágoras amplía esta pretensión a todos los juicios o creencias con la siguiente afirmación general: «Es imposible pensar lo que no es», por ejemplo, lo falso. Por consiguiente, el educador no puede proporcionar creencias más verdaderas sino sólo «más sanas». Lo que «más sano» significa permanece aún oscuro. No significa «normal», pues entonces la mayoría quedaría elevada al rango de norma o medida para la minoría. Sólo puede significar «más útil» o «más conveniente»: una creencia sana es la que va a producir mejores efectos en el futuro.[82] «Mejores efectos», a su vez, debe referirse a efectos que me parecerán mejores una vez que el sofista nos haya capacitado. Y preferiré, entonces, mis nuevas creencias en lugar de las que prefiero ahora. El mismo razonamiento se aplica en el caso de las leyes y costumbres del Estado. «Todas las acciones que parezcan correctas (δίκαια) y beneficiosas (καλά) para cualquier Estado en particular, lo son para él en tanto así las considere.» Por consiguiente, es legalmente correcto como socialmente aceptado que los mahometanos puedan tener varias mujeres y los ingleses sólo una. Pero un estadista puede introducir costumbres «más sanas». Este término sólo puede significar «más convenientes»: un inglés que persuadiera a los turcos para que aceptesan la monogamia sólo podrá argumentar que los resultados les parecerán mejores a los turcos que la adopten.

Tal es la posición de Protágoras. La defensa termina con una alocución en la cual Protágoras le recrimina a Sócrates su frivolidad y donde se vuelven a traer a colación los aspectos más importantes susceptibles de ser criticados.

167d. *Sócr.* (*continúa*). «Y ahora, si tú deseas discutir esta doctrina desde el principio, hazlo mediante argumentos que planteen el caso desde el lado opuesto, o, si prefieres este otro método,

82. La posición de Protágoras no debe confundirse con el pragmatismo contemporáneo, que no afirma que todas las creencias pueden ser igualmente verdaderas.

mediante preguntas —preguntas que ningún hombre sensato
debe temer, sino que, por lo contrario, debe recibirlas con
alegría—. Sólo una regla debes observar: no formular las
e. preguntas con mala fe. Es bien poco razonable que una per-
sona que profesa amor por la virtud resulte culpable de mala
fe en sus argumentos. La mala fe aquí consiste en no observar
la diferencia que existe entre un debate y una conversación.
Un debate no necesariamente debe ser llevado con toda serie-
dad, y cada uno tiene el derecho de tender a su oponente los
lazos que pueda; una conversación, en cambio, debe tomarse
con seriedad; cada uno debe ayudar al otro y mostrarle los
168. tropiezos y las falacias que se deben a él o a quienes lo instru-
yeron. Si sigues esta regla, tus compañeros echarán sobre sí
mismos —y no sobre ti— la culpa por su confusión y perple-
jidad; querrán ser como tú eres y elogiarán tu compañía, y,
descontentos consigo mismos volverán a la filosofía, desean-
do escapar de lo que eran antes y procurando volverse hom-
bres diferentes. Pero si, como les sucede a muchos, tomas el
camino opuesto, conseguirás resultados opuestos: en vez de
b. hacer que tus compañeros regresen a la filosofía, lograrás que
odien estos menesteres cuando lleguen a tener más edad. Así,
pues, si aceptas mi consejo, te acercarás a nosotros con el es-
píritu cándido del que te hablé, sin hostilidad ni animosidad,
y considerarás seriamente qué es lo que queremos decir cuan-
do decimos que todo está en movimiento y que lo que parece,
es, no sólo para el individuo sino también para la comunidad.
La cuestión siguiente, de si el conocimiento es o no lo mismo
c. que la percepción, la considerarás en función de estos princi-
pios, y no te apoyarás (como has hecho hasta ahora) en el uso
común de las palabras y las frases, cosas que el vulgo somete
a sus gustos, originando así innumerables problemas.»

De este modo termina la defensa. Su parte central se circunscribe a la auténtica doctrina de Protágoras; pero debemos recordar que la construccion dialéctica de Sócrates incluyó también el flujo heraclíteo y la afirmación de Teeteto de que la percepción es lo mismo que el conocimiento. Estos tres ingredientes todavía aguardan una crítica detallada, y en los pasajes siguientes se los ha de tratar por separado. 1) Se refutará en el plano individual (169d-171c) y en el del Es-

tado (177c-179b) la tesis de Protágoras —cada juicio es verdadero para el que lo emite—; después, 2) se denunciará como algo fatal para todo discurso (179c-183b) la doctrina ilimitada y general según la cual todo está en movimiento; y, por último, 3) se rechazará la identificación entre conocimiento y percepción (184b-186e).

168c-169d. *Intermedio*

En un intermedio, vuelve a introducirse Teodoro en la conversación. Señala éste que la próxima parte de la argumentación está dirigida contra su amigo Protágoras, quien no es responsable de las otras dos tesis.

168c. *Sócr.* (*continúa*). Ésta, Teodoro, es mi contribución a la de-
fensa de tu amigo: lo mejor que pude hacer con mis escasos
recursos. Si él viviera, habría procedido mucho mejor que yo.
Teod. No hablas en serio, Sócrates; tu defensa fue muy ar-
dorosa.
Sócr. Gracias, amigo mío. Y bien, ¿has notado cómo Protágo-
ras nos reprochaba el haber dirigido nuestras preguntas a un
d. joven, aprovechándonos de su timidez para sacar el mejor par-
tido, en aquello que él llamó un simple juego de ingenio —en
contraste con la solemnidad de su medida de todas las co-
sas—, y cómo nos exhortó a tomar con seriedad su doctrina?
Teod. Por supuesto que sí, Sócrates.
Sócr. ¿Y qué? ¿Opinas que debemos hacer lo que él dice?
Teod. Claro que sí.
Sócr. Y bien, como ves, aquí todos —excepto tú— son jóvenes.
e. Si hemos de tratar con seriedad su doctrina, como él nos in-
dica, tú y yo debemos preguntarnos mutuamente. De tal
modo que, al menos, quedamos librados del cargo de explicar
su doctrina discutiéndola con jóvenes.
Teod. ¿Por qué? Sin duda Teeteto puede seguir esta investi-
gación mejor que muchos grandes hombres de largas barbas.
Sócr. Pero no mejor que tú, Teodoro. No creas que no tienes
deudas pendientes con tu difunto amigo, si bien puedes de-
jar que me encargue yo de llevar a cabo su defensa. De todos
169. modos, te ruego que sigas un poco más por nuestro camino,
al menos hasta que sepamos si, en lo que se refiere a las de-

mostraciones matemáticas, no tienes más remedio que ser tú la medida, o si, en cambio, cualquiera puede ser tan competente como tú lo eres en geometría, en astronomía y en las demás disciplinas que se supone que dominas.

Teod. No es fácil evitar el diálogo, Sócrates, al estar en tu compañía. Me equivocaba cuando pensé que me dejarías tranquilo y no me obligarías a entrar en la palestra, como hacen los espartanos, pero pareces tan inflexible como Esquirón.
b. Los espartanos ordenan que uno se retire si no pelea; pero en realidad es Anteo quien se parece más a ti, puesto que tú no dejas que nadie que se te aproxima se retire antes de haberlo desnudado a la fuerza para someterlo a una prueba de resistencia.

Sócr. Tus comparaciones ilustran adecuadamente mis defectos, Teodoro, sólo que mi capacidad de resistencia es aún mayor que la de ellos. Encontré muchos héroes de debates, y me he dado tantas veces de cabeza con Hércules o Teseos; pero
c. mi pasión por el ejercicio de este arte es tan profunda que lo mismo me obstino en él. Así que no me niegues ahora el placer de una prueba que te beneficiará tanto a ti como a mí.

Teod. No tengo nada más que decirte; llévame adonde quieras. Eres como el Hado: nadie puede eludir las redes que has tendido. Pero no seré capaz de seguirte más allá del punto que has propuesto.

Sócr. Con que llegues hasta él, ya es suficiente. Y, por favor, cuida que no nos engañemos argumentando frivolidades,
d. porque podrían después volvernos a criticar.

Teod. Haré lo posible.

169d-171d. *Crítica de la doctrina de Protágoras cuando se la hace extensiva a todos los juicios*

Sócrates comienza ahora el ataque a la auténtica doctrina de Protágoras, tal como la expuso en la parte central de la defensa: la extensión de la doctrina del *homo mensura*, desde los límites de la percepción inmediata (en la que fue aceptada) a todos los juicios en general.

Nuestra primera objeción (161d) era la siguiente: si todos los juicios son verdaderos para quien los enuncia, ¿cómo puede ser un hombre más sabio que otro? En su defensa, Protágoras aparece

«concediendo» que algunos son más sabios que otros, lo que parecería debilitar su posición. Observa Sócrates ahora que debemos tomar recaudos en esta etapa y deducir todo en ella formalmente de lo que con seguridad dijo Protágoras, a saber, que «lo que parece a cada uno es para cada uno». Presumiblemente, Platón desea evitar la acusación de atribuir a Protágoras una afirmación que no aparece así en sus escritos.

169d. *Sócr.* Prosigamos, entonces, el examen minucioso de la doctrina desde el mismo punto de vista que antes. Veamos si nuestro descontento estuvo o no justificado cuando le censuramos que hiciera autosuficiente a cada individuo en lo que se refiere a la sabiduría. Protágoras, entonces, concedió que algunas personas eran superiores en lo que atañe a lo que es mejor o peor, y éstos, según dijo, eran sabios. ¿No es así?

Teod. Sí.

Sócr. Si hubiera sido realmente él quien hace esta observación
e. y no nosotros cuando llevábamos a cabo su defensa, no tendríamos necesidad de replantear la cuestión y asegurar nuestro punto de partida; pero, tal como están las cosas, quizá se nos diga que no tenemos autoridad alguna para hacer esa observación en su nombre. De modo que convendrá llegar a un acuerdo más completo y claro acerca de este punto en particular, pues hay una diferencia bastante considerable, según se trate de un caso o de otro.

Teod. Es verdad.

Sócr. Tratemos, entonces, de llegar a un acuerdo del modo más breve posible, y no a través de una tercera persona, sino a
170. partir de su propia afirmación.

Teod. ¿De qué manera?

Sócr. De la siguiente: él dijo —¿o acaso no?— que lo que parece verdadero[83] a cada uno, es verdadero para aquel a quien le parece.

Teod. Así es.

Sócr. Y bien, Protágoras: nosotros expresamos lo que parece

83. Este τὸ δοκοῦν, como lo muestra el contexto, significa «lo que parece verdadero». Como la sentencia de Protágoras implica un juicio, la interpretación es perfectamente válida.

verdadero a un hombre, o, mejor aún, a todos los hombres, cuando decimos que cada uno, sin excepción, sostiene que, en algunos aspectos, es más sabio que sus vecinos y que en otros, son éstos más sabios que él. En momentos de grandes peligros y calamidades, por ejemplo, sea en la guerra, durante una enfermedad o en el mar, los hombres consideran como
b. un dios a quien puede asumir el manejo de la situación, y lo consideran como un salvador, cuando toda su superioridad no reside más que en su conocimiento. En efecto, el mundo está lleno de gente que busca a quienes puedan instruir a hombres y animales y dirigir sus acciones, y, por el otro lado, de gente que se cree completamente competente para emprender la enseñanza y el gobierno. ¿Qué podemos decir, en todos esos casos, sino que los hombres reconocen que la sabiduría y la ignorancia existen entre ellos?

Teod. Debemos decir eso.

Sócr. ¿Y sostienen los hombres que la sabiduría consiste en el pensamiento verdadero, y la ignorancia en creer las opiniones falsas?

c. *Teod.* Por cierto.

Sócr. Entonces, Protágoras, ¿qué haremos con tu doctrina? ¿Diremos que lo que los hombres piensan es siempre verdadero, o que a veces es verdadero y a veces falso? Pero, sea como fuere, los pensamientos de los hombres no son siempre verdaderos, sino tanto falsos como verdaderos. Fíjate, Teodoro. ¿Tú o algún partidario de Protágoras sostendrá que nadie cree que hay personas ignorantes o que emiten juicios falsos?

Teod. Sería increíble, Sócrates.

d. *Sócr.* No obstante, es consecuencia inevitable de la doctrina que hace del hombre la medida de todas las cosas.

Teod. ¿Qué dices?

Sócr. Cuando en tu mente tienes formado un juicio respecto de algo y me lo expresas, concedamos que, tal como dice la teoría de Protágoras, es verdadero para ti; pero ¿debe entenderse entonces que para nosotros, tus compañeros, resulta imposible pronunciar cualquier juicio respecto del tuyo o que, de poder, nos limitaremos a decir que tu opinión es verdadera? ¿No es más común encontrar centenares de oponen-

tes que expresan sus opiniones distintas de las tuyas y que sostienen en todo momento que tu juicio y tu creencia son falsos?

e. *Teod.* Pienso que sí, Sócrates, y, como dice Homero, que no sólo centenares, sino decenas de centenares, y que me causan todos los fastidios posibles.

Sócr. ¿Y qué? ¿Diremos en tal caso que la opinión que tú sostienes es verdadera para ti, y falsa para esas decenas de centenares?

Teod. La doctrina parece implicarlo.

Sócr. ¿Y qué consecuencia debemos sacar de Protágoras mismo? ¿No sería acaso ésta: si suponemos que él ya no creía más en que el hombre era la medida, y si tampoco lo creía el resto de la gente —como realmente ocurrió— entonces, la
171. Verdad sobre la cual escribió no es verdadera para nadie? Si, por otra parte, creía en ella, pero la mayoría de la gente no estaba de acuerdo con él, entonces, como ves, la doctrina es más falsa que verdadera, pues los que creen que es verdadera son muchos menos que los que creen que es falsa.

Teod. Esto es lo que se deduce de afirmar que la verdad o la falsedad varía según la opinión individual.

Sócr. Sí, y también esto implica una conclusión muy sutil.[84] Protágoras, al admitir —como lo hace— que la opinión de cada uno es verdadera, debe reconocer la verdad de la creencia de quien se le opone, cuando alguien cree que él está equivocado.

Teod. Por cierto.

b. *Sócr.* Es decir: debe admitir que su propia creencia es falsa, si admite que es verdadera la creencia de quienes piensan que él está equivocado.

Teod. Necesariamente.

Sócr. Pero los otros, por su parte, no admiten estar equivocados

Teod. No.

Sócr. Mientras que Protágoras, en cambio, de acuerdo con lo

84. Sexto, *Math.* VII, 389, dice que un argumento de este tipo, conocido con el nombre de «el que va y viene» (περιτροπή), fue utilizado por Demócrito contra Protágoras del mismo modo en que aquí lo usa Platón.

que escribió, admite que la opinión de ellos es tan verdadera como cualquier otra.

Teod. Evidentemente.

Sócr. Desde todo punto de vista, entonces, incluido el del mismo Protágoras, su opinión podría ser discutida, o, más bien, el propio Protágoras se ha de asociar al consenso general.
c. Cuando admita la verdad de alguien que se opone a su propia opinión, Protágoras deberá admitir que ni un perro ni un transeúnte cualquiera puede ser medida de algo que no haya entendido, ¿no es así?

Teod. Así es.

Sócr. Y puesto que puede ser refutada por cualquiera, la Verdad de Protágoras no es verdadera para nadie, ni para él mismo ni para ningún otro.

Teod. Estás tratando muy mal a mi viejo amigo, Sócrates.

Sócr. Pero ¿no está claro que buscábamos la verdad, amigo mío? Por cierto, parecería que él, que llegó a una edad avan-
d. zada, fuese más sabio que nosotros; y si, en este momento, levantase su cabeza desde el suelo hasta la altura del cuello, sin duda me censuraría por decir tales ridiculeces, y a ti por aprobarlas, antes de desaparecer de nuestra vida y volver a ocultarse. Pero nosotros debemos arreglárnoslas con nuestra inteligencia y continuar diciendo lo que pensamos.

Las últimas palabras de Sócrates no implican, sin embargo, que Protágoras haya tenido, en opinión de Platón, una respuesta adecuada para el caso. En la argumentación se dedujo con toda claridad, a partir de los principios mismos de Protágoras, las consecuencias que resultan de afirmar que lo que cada hombre piensa como verdadero, es verdadero para él. Quienes se oponen a Protágoras llegaron a la conclusión de que esa doctrina no era verdadera y, Protágoras, por su parte, que la creencia de ellos en su falsedad es verdadera para ellos.

171d-172b. *Replanteamiento de la pregunta: ¿en qué consiste la superioridad del sabio?*

Este argumento, no obstante, es *ad hominem*. Lo que en realidad discuten Protágoras y Platón es demasiado serio para ser resuelto con tanta ligereza, y Sócrates da a la conversación un giro más grave. Co-

mienza por replantear la premisa en la cual todos, incluso Protágoras, están de acuerdo: un hombre puede ser más sabio que otro. ¿Dónde ha de residir, entonces, tal superioridad? En el campo de la percepción inmediata de las cualidades sensibles, no. Allí (como Platón lo señala cuidadosamente una vez más) concordamos con Protágoras en que cada hombre es la medida de lo que es, o, mejor, de lo que «llega a ser para él». Pero ya la defensa había establecido la superioridad del médico, del educador y del estadista en lo que a sabiduría se refiere. Todos ellos intentan cambiar nuestra condición y hacen que para el individuo y el Estado «parezcan y existan» cosas «mejores». Pero nos resta aún preguntarnos qué implica esta profesión.

171d. *Sócr.* (*continúa*). Ahora bien, por ejemplo, ¿no debemos decir que todos, por lo menos, concuerdan en esto: en que un hombre puede ser más sabio o más ignorante que otro?

Teod. Pienso que sí.

Sócr. Y ¿diremos también que la doctrina encuentra su fundamento más firme en la posición que hemos delineado en nues-
e. tra defensa de Protágoras: a saber, que la mayoría de las cosas —calientes, secas, dulces y otras por el estilo— son para cada uno tal como a cada uno le parecen? Pero en cambio, si por alguna razón llegara la teoría a admitir que un hombre puede ser superior a otro, tendríamos que consentir que, en lo que atañe a la buena o mala salud, no cualquier mujer o cualquier niño —o, para el caso, cualquier animal— podría conocer qué es lo que le conviene y ser así capaz de curarse a sí mismo. Por lo menos en estos casos diríamos que una persona es superior a la otra.

Teod. Así es, por cierto.

172. *Sócr.* Y lo mismo sucede con las cuestiones sociales; la teoría dirá que en lo que concierne a las costumbres buenas y malas, correctas e incorrectas, y a los asuntos religiosos, son realmente legales para cualquier Estado mientras éste haya resuelto que sean legales, y, en este terreno, ningún Estado o individuo es más sabio que otro. Pero cuando se presenta el problema de determinar cuáles son las leyes más ventajosas o menos ventajosas, una vez más la teoría se verá obligada a admitir una diferencia entre dos consejeros o entre las decisiones de dos Estados diferentes respecto de la verdad, y a duras penas se atreverá a asegurar que cualquier decreto que

b. un Estado supone que es ventajoso para él, lo sea en forma absoluta.

La posición asumida en la defensa vuelve a ser expuesta con toda claridad. El médico posee cierta sabiduría o conocimiento que justifica el hecho de que me proponga cambiar mi condición por otra en la que se me han de dar las cosas que él llama «mejores». El caso es semejante al del estadista que utiliza su elocuencia para recomendar un cambio en las costumbres o en las leyes o en la política práctica. Si «correcto» significa simplemente lo que está ordenado por la ley, y si «una buena costumbre» es la que goza de aprobación social, ningún Estado puede pretender ser más sabio que otro. Pero todo el que proponga un cambio ha de sostener que éste producirá «mejores» resultados, es decir, resultados que parecerán más ventajosos una vez que el cambio se haya producido. Cuando volvamos más adelante sobre este punto, se sostendrá que el juicio del médico o del estadista acerca de lo que resultará ventajoso en el futuro entra en conflicto, *ex hypothesi*, con el juicio de los oyentes que no se han dejado convencer, de modo que ambos juicios no podrán ser verdaderos. No obstante, este argumento sólo ha de ser desarrollado después de la «digresión» que sigue.

172b-177c. *Digresión: el contraste entre filosofía y retórica*

La causa de esta digresión no ha sido bien comprendida. Sócrates hace en este momento un alto en su argumentación para sugerir que «quienes no razonan como Protágoras» no pueden aceptar la analogía que él acaba de trazar entre la tarea que le corresponde al médico en cuanto a la salud del cuerpo, y la del estadista en cuanto al problema de lo justo y lo injusto. Negarán que «justo» tenga para los demás otro significado que el de lo que se ha decretado públicamente en un momento dado. Esto último, como dice Sócrates, trae aparejado un mayor número de consecuencias que el argumento en que nos habíamos embarcado a propósito de Protágoras.

172b. *Sócr.* (*continúa*). Pero, en el terreno al que me refiero —lo justo y lo injusto, y las cuestiones de religión—, la gente[85]

85. El sujeto del plural ἐθέλουσι no es el mismo sujeto singular (ὁ λόγος) de las oraciones anteriores y, en consecuencia, no son los partidarios de Protágoras

está dispuesta a afirmar que ninguna de estas cosas existe naturalmente, con realidad propia, y que más bien la decisión pública se hace verdadera en el momento en que es adoptada y se mantiene como tal hasta tanto esté en vigencia; y, aun quienes no argumentan del todo como Protágoras, dan estos lineamentos a su filosofía.[86] Pero vamos yendo de una teoría
c. a otra, Teodoro, y la última es siempre más importante que la anterior.

Los compiladores han visto con claridad que esta afirmación no amplía a la anterior, sino que introduce una nueva posición, sostenida no por Protágoras, sino por gente cuya actitud no era del todo igual a la de aquél. La posición, sostienen, es la teoría «más importante» e involucra consecuencias mayores que la postura más restringida que hemos adjudicado a Protágoras, y cuya consideración, de hecho, queda pospuesta.

¿En qué consiste esta teoría más amplia? Los que la sostienen no son «partidarios a medias de Protágoras», sino que van más allá que el mismo autor de la teoría. Niegan la analogía entre las cualidades físicas (caliente, seco, dulce, etc.) y las morales como «justo». Lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, dirán ellos, existen «por naturaleza»; y estarían de acuerdo con Protágoras en que el hecho de que una de esas cualidades parezca a uno, y su contrario a otro, es coherente con el hecho de que tengan una naturaleza propia. En cambio, «justo» e «injusto», dicen, no tienen ninguna ubicación en la naturaleza; son meras creaciones de la convención y de la decisión pública de la comunidad. No tenemos nosotros, sin embargo, ninguna prueba de que Protágoras haya ido tan lejos.[87] Es la posición extrema for-

---

(como dice Campbell), sino «ciertas personas que han de ser inmediatamente definidas».

86. Leo καὶ ὅσοι γε δὴ... λέγουσι. Ὅσοι ἂν λέγωσι significaría «*todos* aquellos que no argumentan», y entonces tendríamos que abarcar (como Diès y otros) a todos los que *no van tan lejos* como Protágoras. Pero estas personas van más lejos. No es cierto que todos los que se quedaron más cerca de la posición de Protágoras hayan sostenido la teoría extrema que aquí se expone.

87. El discurso del *Protág.* 320 y sigs. reconoce instintos morales innatos de αἰδώς y δίκη, que existen en todos los hombres antes de que se forme la sociedad. La educación en la virtud es el desarrollo de estos instintos naturales me-

mulada en la *República* por Trasímaco, quien niega que lo «correcto» tenga alguna validez natural; la palabra no significa otra cosa que aquello que decreta el elemento más poderoso del Estado para su propio beneficio (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον). Rechazaría la distinción que Sócrates acaba de trazar entre lo que se ha instituido como legal y lo que ha elegido como ventajoso (συμφέροντα). Cuando Sócrates sostenía en la *República* (como lo haría posteriormente en el *Teeteto*) que el elemento más fuerte del Estado puede estar equivocado acerca de lo que para él es ventajoso, Trasímaco no estaba convencido. Los ateos del Libro X de las *Leyes* (889 y sigs.) establecen el mismo contraste entre naturaleza y convención. El fuego, el aire, el agua y la tierra existen por naturaleza y por azar, sin designio; y producen todo el cosmos físico por el juego recíproco de sus poderes activos —caliente, frío, seco, húmedo, etc.—. Pero el arte o el propósito surge sólo después; es mortal y de origen mortal. Toda la legislación, las costumbres y la religión existen «no por naturaleza, sino por arte». Las convenciones difieren en las distintas comunidades. «Lo que es justo (τὰ δίκαια) no tiene de ningún modo existencia natural; pero los hombres siempre discuten sobre ello y lo van, así, transformando, y cualquier alteración que hagan en un momento dado es sólo válida para ese momento, y debe su existencia al propósito y a las leyes, y de ninguna manera a la naturaleza» (889e). Ésta es precisamente la posición que aquí se establece, la consecuencia extrema de hacer del hombre la medida de todas las cosas; consecuencia que, por lo que sabemos, no fue sostenida jamás por el propio Protágoras, que no soñaba con minar las bases de la moralidad.

Para Platón ésta es la tesis máxima del adversario; toda la *República* no es otra cosa que la réplica a ella. En nuestro diálogo, cuando reconoce que no puede serle atribuida a Protágoras, Sócrates abandona por un momento la crítica a la propia teoría de Protágoras y responde indirectamente con la «digresión» que sigue. Una consideración más directa hubiera exigido la repetición de contenidos de la *República* y de los argumentos que sustenta la tesis platónica de que las Formas morales —Justicia, etc.— «existen por naturaleza con un ser que les es propio». Pero las Formas deben ser excluidas todo lo

---

diante un proceso de socialización que hace de los hombres buenos ciudadanos de sus respectivos Estados.

posible de esta conversación, que trata sobre la pretensión que tiene el mundo de las apariencias de proporcionar conocimiento, sin invocar al mundo inteligible. Así, Platón se complace en indicar su respuesta reeditando el contraste del *Gorgias* y la *República* entre el orador de la corte de justicia o de la asamblea y el verdadero estadista, el filósofo, cuyo conocimiento reside en otro dominio de la realidad. Toda la digresión está salpicada de alusiones a la *República*, y en su transcurso las Formas morales aparecen claramente mencionadas, aunque de manera moderada, por cierto.

172c. *Teod.* Bien, Sócrates, tenemos tiempo a nuestra disposición.
Sócr. Evidentemente, y me sorprende ahora, como antes me
ocurría a menudo, ver con qué frecuencia los hombres que
han dedicado tanto tiempo a los estudios filosóficos[88] resultan
ridículos cuando toman la palabra en una corte de justicia.
Teod. ¿Qué quieres decir?
Sócr. Cuando comparas a los hombres que han estado ac-
tuando en las cortes de justicia y en lugares de esa índole des-
de su juventud con aquellos que se han alimentado de estu-
dios filosóficos, los unos parecen haber sido criados como
d. esclavos, los otros, como hombres libres.
Teod. ¿De qué manera?
Sócr. De la manera que dijiste. El hombre libre siempre dis-
pone de tiempo para conversar a su gasto. Pasará de un argu-
mento a otro, como estamos haciendo nosotros ahora —que
ya hemos llegado al tercero— y, como nosotros, sustituirá el
viejo argumento por aquel nuevo que se le presente a la ima-
ginación; y no se ha de preocupar de que la discusión se vuel-
va larga o corta, con tal de que alcance la verdad. El orador,
e. en cambio, está siempre hablando contra el tiempo, urgido
por el reloj; no puede explayarse sobre algún tema que elija
porque el adversario le está encima siempre dispuesto a re-
cordarle la nómina de los puntos a los que debe limitarse. Es
en realidad un esclavo que discute con otro compañero de es-
clavitud delante de un amo que está allí sentado con algún
173. decisivo alegato en su mano; y el fallo nunca le es indiferente,

88. Φιλοσοφία tiene a menudo un significado muy amplio que incluye a todos los estudios liberales (como en 143d) o «cultura» (como en Isócrates).

sino que sus propios intereses personales y a veces hasta su propia vida, corren siempre riesgo. De ahí deriva que adquiera una tensa y corrosiva sagacidad; sabe cómo adular a su maestro y ganar sus favores, pero su mente es estrecha y retorcida. El aprendizaje de la esclavitud le ha obstaculizado y desviado su crecimiento y le ha privado de su espíritu libre, conduciéndolo por tortuosos senderos, amenazado de temores y peligros que la delicadeza de la juventud no puede enfrentar sin correr riesgos la verdad y la honestidad; de modo que recurriendo desde un comienzo a las mentiras y devol-
b. viendo injusticia por injusticia, apartado del camino recto y detenido en su desarrollo, de adolescente que era se convierte en un hombre que no tiene nada sano en sí, volviéndose, al fin, hombre de un intelecto formidable, según él cree.

En lo que al orador se refiere, sea esto suficiente, Teodoro. ¿Describiré ahora el coro filosófico al que pertenecemos, o preferirás más bien que deje eso y volvamos a nuestra discusión? No hay que abusar de esa libertad que proclamamos, e ir saltando de un tema al otro.

Teod. No, Sócrates; oigamos primero tu descripción. Como
c. dijiste muy acertadamente, no somos los sirvientes del razonamiento, y deberá éste permanecer y esperar hasta el momento en que decidamos continuar con un asunto u otro hasta arribar a una conclusión. No estamos en una corte ante los ojos del juez, ni tampoco en un teatro con una audiencia que critique nuestras peripecias filosóficas.

Sócr. Entonces, si ésa es tu voluntad, hablemos de los corifeos de la filosofía, dejando de lado a las figuras menos destacadas.
d. Desde su juventud, no han conocido jamás el camino que conduce a la plaza del mercado o a la corte de justicia o a la sala del consejo o a cualquier otro lugar de asamblea pública; nunca oyen un decreto leído de viva voz ni miran el texto de una ley; prestar algún interés a las rivalidades de los grupos políticos, a las reuniones, a los banquetes y a las fiestas con doncellas que tocan la flauta es algo que no se les ocurre ni siquiera en sueños. Si algún conciudadano pertenece a una buena o mala familia o ha heredado algún defecto de sus antepasados, de una u otra rama, el filósofo no sabe más de todas esas cosas que de cuántas copas de agua hay en el mar.

e. Y ni siquiera se ha dado cuenta de que las ignora, porque, en
efecto, si se mantiene alejado no es en función de su reputa-
ción, sino porque en realidad sólo su cuerpo reside en la
ciudad, mientras que su pensamiento, que desdeña todas
esas cosas por considerarlas carentes de valor, adueñándose
de alas, va, como dice Píndaro, «más allá del cielo, más aba-
jo de la tierra», buscando el firmamento y midiendo los
campos, indagando por todas partes la verdadera naturaleza
174. de las cosas como un todo, sin dirigirse nunca a lo que está al
alcance de la mano.
Teod. ¿Qué estás diciendo, Sócrates?
Sócr. Lo mismo que se cuenta de aquella criada de Tracia que
aguzaba su imaginación a expensas de Tales, cuando éste, mi-
rando hacia arriba, a las estrellas, que estudiaba, cayó en un
pozo. Se mofaba ella porque al estar tan ansioso por ver lo
que pasaba en el cielo, no podía ver lo que había a sus pies.
Cualquiera que dedique su vida a la filosofía está expuesto a
b. semejante burla. Es verdad que ignora lo que está haciendo su
vecino más próximo, y sólo a duras penas sabe si realmente se
trata de un hombre, o no; dedica todos sus esfuerzos a saber
qué es el hombre, y qué poderes y propiedades distinguen a
una naturaleza tal de cualquier otra.[89] ¿Entiendes lo que quie-
ro decir, Teodoro?
Teod. Sí, entiendo, y tienes razón.
Sócr. Y así, amigo, como dije al principio, cuando en una oca-
c. sión pública o privada, en la corte de justicia o en cualquier
otro lugar, tiene que hablar sobre lo que está a sus pies o de-
lante de sus ojos, todo el gentío se unirá a la criada para reír-
se de él, ya que, por su inexperiencia, anda a ciegas y tropieza
en cada trampa que le tienden. Su torpeza es tremenda y lo
hace parecer completamente estúpido. No puede afrontar un
intercambio de agravios,[90] porque, al no haber cuidado nun-
ca de observar la debilidad propia de cada uno, no está al
tanto de las murmuraciones personales que podría traer a
d. colación, y así, en su desamparo, parece un tonto. Cuando las

89. Clara alusión a la teoría de las Formas. El objeto real del conocimiento es la Forma «Hombre», y no el hombre individual.
90. Rasgo común de los discursos forenses en Atenas.

gentes alaban sus propios méritos o los de otro hombre, su
risa espontánea llama la atención y piensan que es un frívolo.
Cuando se elogia a un déspota o a un rey, se imagina que las
alabanzas que está oyendo van dirigidas a un cuidador de cer-
dos o de ovejas o vacas, por la cantidad de la leche que ha ob-
tenido de su rebaño; sólo que se da cuenta que el animal que
los príncipes se dedican a cuidar y a ordeñar está más inclina-
do que las ovejas o vacas a nutrir ocultos designios y que en-
tonces, un pastor de esta clase, encerrado en su castillo, está
e. condenado por la índole propia de su trabajo, a ser tan rudo
e inculto como lo es el pastor que está en el corral de la mon-
taña. Sabe de la maravillosa riqueza de algún terrateniente
que tiene diez mil pletros o más; pero eso le parece poca cosa
para quien está acostumbrado a pensar en la tierra como un
todo. Cuando ellos porfían con su linaje —hay quienes pue-
den señalar hasta siete generaciones de ricos antepasados—,
piensa él que ese encomio debe provenir de hombres cortos
de vista, tan poco educados que no pueden contemplar aten-
tamente el todo y darse cuenta de que cualquier hombre ha
175. tenido incontables millares de antepasados y entre ellos infi-
nidad de hombres ricos y de mendigos, de reyes y de esclavos,
de griegos y bárbaros. Jactarse de un catálogo de veinticinco
progenitores que se remonte hasta llegar a Hércules, hijo de
Anfitrión, es algo que al filósofo le parece singularmente
mezquino. Se ríe del hombre que no puede liberar su men-
b. te de falsas vanidades, reconociendo que antes de Anfitrión
existían también antecesores y que había ya un antepasado
que ocupaba el vigésimo quinto puesto, y que, además, antes
de este último, también había otro que ocupaba el lugar nú-
mero cincuenta, cuyas fortunas eran diferentes según la suer-
te que le había tocado a cada uno. Pero en estas cuestiones
todo el mundo se ríe del filósofo, en parte porque parece
arrogante, en parte por su irremediable ignorancia de las
cuestiones de la vida cotidiana.

Teod. Sí, Sócrates, eso es exactamente lo que ocurre.

Sócr. Por lo demás, amigo mío, cuando el filósofo logra llevar
a un prójimo hasta el nivel requerido para poder formular la
c. pregunta «¿Qué injusticia te he hecho yo a ti o me has hecho
tú a mí?» y llega a pensar acerca de la justicia y de la injusti-

cia en sí mismas, lo que cada una es, y cómo difieren entre sí y respecto de cualquier otra cosa;[91] o para poder dejar de citar a los poetas que cantan la felicidad de dioses y hombres que tienen oro en abundancia y piensa en el significado de la dignidad real y en todo el problema de la felicidad y miseria humanas, cuál es su naturaleza, y cómo la humanidad puede alcanzar una y evitar la otra; y en todas estas cosas, en fin, que
d. cuando el espíritu estrecho, legal y mezquino las aborda, la situación resulta invertida por completo. Porque ahora ya no es más el filósofo el que se marea al subir a una altura tan desacostumbrada y al mirar hacia abajo, suspendido en el aire. Perdido, desfalleciente y balbuceante, el de espíritu estrecho, legal y mezquino se convertirá en el hazmerreír ya no de las criaturas y de la gente inculta —porque éstos no verán lo que sucede—, sino de todos aquellos cuya educación haya sido la antítesis de la de un esclavo.

Ésos son los dos tipos de hombre, Teodoro. Uno es el edu-
e. cado en la libertad y en el sosiego, el filósofo, como tú lo llamas. Hay que perdonarle que parezca tonto o inútil cuando afronta alguna tarea doméstica, si no puede enrollar adecuadamente la ropa de cama, o condimentar un plato con especias y un discurso con lisonjas. El otro es hábil en el cumplimiento de todos esos servicios, pero no ha aprendido a usar
176. su manto como un caballero, ni a captar la armonía de las palabras para celebrar en auténticos discursos la vida de felicidad de los dioses y los hombres.

Teod. Si pudieras convencer a todos, Sócrates, como me has convencido a mí, habría más paz y menos males en el mundo.

Sócr. Los males, Teodoro, nunca pueden ser eliminados, porque el bien debe tener siempre su contrario; ni pueden hallarse en lugar alguno del mundo divino, sino que deben rondar necesariamente en esta tierra y en torno de nuestra naturaleza mortal. De allí que deberíamos apresurarnos todo lo posible
b. por alzar vuelo de este mundo y dirigirnos al otro; y ello significa tornarnos lo más posible semejantes a lo divino, que es, precisamente, volvernos justos con la ayuda de la sabiduría.

91. Hay aquí una clara alusión a las Formas morales, y referencias a la alegoría de la caverna (*Rep.* VI).

Mas no es tarea tan fácil convencer a los hombres de que las razones para evitar el mal y buscar el bien no son las que da el mundo. El verdadero motivo no es que hay que parecer inocente y bueno —creo que eso no es mejor que cierto cuento de abuelas— sino que debemos decir la verdad. No hay en
c. lo divino sombra alguna de injusticia, sino sólo la perfección de la justicia; y no hay nada que se parezca más a lo divino que cualquiera de nosotros cuando se vuelve lo más justo posible. Es entonces cuando un hombre muestra su verdadero espíritu y poder, o su falta de espíritu y nulidad. Porque saber esto constituye la sabiduría y la excelencia más genuina, e ignorarlo es ser manifiestamente ciego y vil. Todas las otras formas, propias de los gobernantes de la sociedad, de aparentar poder e inteligencia son tan vulgares y comunes como la
d. habilidad mecánica en las artes manuales. Si las palabras y los actos de un hombre son injustos y profanos, más vale que no se convenza a sí mismo de que es un gran hombre, precisamente porque no sobresale en nada, glorificándose en su vergüenza como hacen quienes se imaginan que los demás dicen de ellos: no son tontos ni son cargas inútiles para la tierra, sino hombres hechos a la justa medida para aguantar las tormentas de la vida pública. Digamos la verdad: son los que fantasean que no son, a tal punto se engañan a sí mismos; e ignoran lo que más les conviene conocer: la pena de la injusticia.
e. No consiste ésta, como ellos imaginan, en cicatrices y muerte, que no siempre sobrevienen al que obra mal, sino en una pena a la que no se puede escapar.

Teod. ¿Qué pena es ésa?

Sócr. Hay dos paradigmas, amigo, en la naturaleza inmutable de las cosas: uno, de la felicidad divina; otro, de la miseria apartada de la divinidad; y es ésta una verdad para la que se vuelven
177. completamente ciegos, por su desatino, sin darse cuenta de que al cometer injusticias se parecen cada vez menos a uno de esos paradigmas y cada vez más al otro. La pena que pagan es la vida que llevan, en conformidad con el paradigma al cual se asemejan. Pero si les decimos que, a menos que se liberen de esa grave propensión, esa otra región, que está libre de todo mal, no los ha de recibir después de muertos, sino que vivirán siempre aquí, en la tierra, alguna forma de vida que se

asemeje a la que llevan y en compañía de males tan grandes como ellos mismos, todo eso les parecerá tonto a esas mentes tan rudas e inescrupulosas.

Teod. Así ha de ocurrir, Sócrates.

b. *Sócr.* Tengo mis buenas razones para decirlo, amigo mío. Pero sucede algo, sin embargo, con ellos. Cuando los encuentras solos y les pides que te expliquen sus objeciones a la filosofía, entonces, si son suficientemente valientes como para afrontar un largo examen sin escaparse, es asombroso ver cómo terminan encontrando insatisfactorios sus propios argumentos; de algún modo se les seca el torrente de la elocuencia y se quedan sin habla, como si fueran niños.

Todo esto, empero, no es más que una digresión; debemos
c. ahora detenernos y contener el aluvión de tópicos que amenaza destruir y anegar nuestro argumento original. Con tu asentimiento, pues, volvamos al punto en que estábamos antes.

Teod. Por mi parte, Sócrates, yo preferiría más bien escuchar tus digresiones; son más fáciles de seguir a mi edad. Sin embargo, volvamos atrás, si lo prefieres.

El tono de esta digresión va más allá del *Gorgias* y del *Fedón* y está bastante alejado de la persona de Sócrates, que sin duda conocía el camino que lleva a la plaza del mercado, aunque se mantenía, deliberadamente, al margen de la política. Hay una anticipación de la actitud de los cínicos en el sostenido desprecio de la riqueza y de la alcurnia. El principal contraste no se da entre la vida contemplativa y la activa, la cual en una sociedad reformada el rey filósofo consideraría como un deber asumir. Muchos santos, como Teresa, han llevado vidas muy activas sin abandonar los goces de la contemplación. La vida que se opone a la del filósofo es, al comienzo, la del retórico, y, al final, la del hombre que se ha preparado en la retórica para ser gobernante de la sociedad, el hombre dotado de ideas que no se detendrá frente a nada y que se considera a sí mismo como un «realista» porque no tiene ninguna concepción de la realidad de los ideales. En resumidas cuentas, una figura familiar al mundo de la posguerra, tanto al de la madurez de Platón como al nuestro. Es fácil suponer que algunas partes de esta invectiva estuvieron inspiradas en las experiencias que tuvo Platón en la corte de Siracusa.

Las alusiones a la alegoría de la caverna, al pasaje sobre el verdadero significado de la dignidad real, la felicidad y la justicia, pretenden aludir al argumento de la *República*, con su doctrina sobre la región divina inteligible de las Formas, es decir, de los verdaderos objetos del conocimiento. Ésta no es una mera digresión; indica —ya que no puede ser expresada directamente— la división tajante entre el platonismo y la posición de quienes adoptan las consecuencias extremas de la tesis de Protágoras. El *Teeteto* abre aquí una ventana al mundo del ser verdadero; pero la visión ha de permanecer cerrada. Por el momento, nuestros intereses están dirigidos hacia el mundo de las apariencias y a su pretensión de proporcionar conocimiento.

177c-179c. *Refutación de la defensa de Protágoras*

El argumento se vuelve a ubicar ahora en el punto en que se dejó (172a), cuando la auténtica posición de Protágoras había sido aislada de elementos extraños. Se vuelve ahora a fijar nuevamente la posición para señalar que nos habíamos apartado de ella. Sócrates procederá entonces a refutar la defensa que hiciera antes en nombre de Protágoras.

177c. *Sócr.* Muy bien. Pienso que el punto al que habíamos llegado era éste: decíamos que los que creen en una realidad que cambia continuamente y en la doctrina de que lo que le parece a cada uno en algún momento es así para él, mantendrían con todo rigor, en la mayoría de los casos, su principio, y no menos cuando se trate de lo que es justo, donde ellos sostendrían que todos los decretos que un Estado puede establecer son
d. sin duda justos para ese Estado mientras tengan vigencia; pero en lo que se refiere a lo que es bueno, dijimos que el más osado no llegaría al extremo de discutir que cualquier cosa que un Estado puede creer y declarar beneficiosa para sí mismo es, en verdad, beneficiosa durante todo el tiempo que se decida que sea, a menos que quisiera decir que la palabra «beneficiosa» continuará aplicándose de esa manera; pero ello sería convertir nuestro tema en una broma.
Teod. Por cierto.
e. *Sócr.* Supondremos, entonces, que no se refiere al nombre, sino que tiene en vista la cosa que lo lleva.

Teod. Así lo haremos.[92]

Sócr. Cualquiera que sea el nombre que el Estado le dé, el beneficio es seguramente el objeto de su legislación, y todas sus leyes, en el más amplio alcance de sus pensamientos y posibilidades, se establecen para su propio y mejor provecho. ¿O se tiene presente algún otro objeto cuando se hacen las leyes?

178. *Teod.* Ningún otro.

Sócr. Entonces, ¿aciertan en todos los casos? ¿O a menudo todos los Estados yerran completamente su objetivo?

Teod. Diría que a menudo se cometen errores.

Sócr. Todavía podemos tener una oportunidad mejor para hacer que todos estén de acuerdo con esto, si comenzamos con una pregunta que abarque la clase entera de cosas en las que están incluidas las beneficiosas. Es, sugiero, algo que tiene que ver con el futuro. Cuando legislamos, hacemos nuestras leyes con la idea de que *serán* beneficiosas en el futuro. Podemos llamar a esta clase la de «lo que va a ser».

b. *Teod.* Efectivamente.

Sócr. He aquí, entonces, la pregunta para Protágoras o para cualquier otro que piense como él. De acuerdo contigo y con tus amigos, Protágoras, el hombre es la medida de todas las cosas —de lo blanco, lo pesado, lo liviano y las restantes de esa índole—. Posee en sí mismo la norma de esas cosas, y creyendo que son tales como él las experimenta, cree en lo que es verdadero y real para él. ¿No es así?

Teod. Así es.

Sócr. ¿Es también verdad, Protágoras (continuaremos diciendo),
c. que posee el hombre dentro de sí mismo la medida de lo que va a ser en el futuro, y que aquello que cree que ha de ser sucederá en realidad para quien así lo cree? Consideremos, por ejemplo, el calor. Cuando algún lego cree que va a afiebrarse[93] y que va a producirse en él un calor, y otro, que es médico, cree lo contrario, ¿vamos a suponer que el hecho fu-

92. No es asunto del Estado dar el nombre de «beneficiosas» a todas las acciones que prescribe. Debe comprenderse que la legislación implica el juicio de que la conducta prescrita tendrá buenos efectos.

93. πυρετόν es sujeto de λήψεσθαι, véase *Fedro* 215a, ἵδρως καὶ θερμότης ἀηθὴς λαμβάνει.

turo va a ocurrir de acuerdo con una de las dos opiniones, o de acuerdo con ambas opiniones, de tal modo que para el médico el paciente no sentirá calor ni tendrá fiebre, mientras que para el paciente se producirán, según él cree, tanto una cosa como la otra?

Teod. Sería absurdo.

d. *Sócr.* Y en el caso de si un vino ha de ser dulce o no, supongo que el juicio del viticultor es autorizado y, en cambio, no lo es el del flautista.

Teod. Por supuesto.

Sócr. Y aun más, en el caso de si una pieza musical ha de ser melodiosa o no, un instructor de gimnasia no tendría una opinión mejor que un músico en cuanto a lo que el instructor juzgará como melodioso.

Teod. De ninguna manera.

Sócr. Y cuando se está preparando una fiesta, el comensal que va a ser invitado —suponiendo que no sea un experto en cocina— tendrá una opinión menos autorizada que la del repostero acerca del placer que le ha de producir. Pero no
e. discutiremos aún sobre lo que es o ha sido agradable a alguien, sino sobre lo que en el futuro parecerá y será para cada uno. ¿Es todo hombre el mejor juez de sí mismo, o acaso tendrías tú anticipadamente, Protágoras —por lo menos en lo que se refiere a los argumentos que cualquiera de nosotros consideraría convenientes para una corte de justicia—, una opinión mejor que cualquier persona sin experiencia?

Teod. Ciertamente, Sócrates, en ese asunto él se considera abiertamente superior a todo el mundo.

Sócr. ¡Bendita sea tu alma! Tendría que habérmelo imaginado.
179. Nadie habría pagado sumas tan fuertes para hablar con él, a no ser que hubiese convencido a la gente que iba hacia él de que nadie, quienquiera que fuera, ni aun un profeta, juzgaría mejor que él lo que va a ser y parecer en el futuro.

Teod. Por cierto que sí.

Sócr. Y también la legislación y el problema de lo beneficioso son asuntos que tienen que ver con el futuro, y nadie dejará de reconocer que un Estado, cuando hace sus leyes, yerra a menudo al buscar lo que es más beneficioso.

Teod. Indudablemente.

Sócr. Entonces, con toda razón, podemos decirle a tu maestro
b. que debe admitir que un hombre sea más sabio que otro y que el más sabio sea la medida, mientras que un ignorante como yo no ha de ser de ninguna manera el más indicado para ser tomado como medida, pretensión que —me agradara o no—, se concluía del discurso que hicimos en defensa de Protágoras.

Teod. Pienso que ése es el aspecto más débil de la teoría, Sócrates, aunque ella también es vulnerable por el hecho de que vuelve válidas las opiniones de los demás cuando éstos sostienen que las afirmaciones de Protágoras son totalmente falsas.

c. *Sócr.* Hay muchas otras formas, Teodoro, de atacar una posición como ésta y de probar que no todas las opiniones de las personas son verdaderas.

La defensa de Protágoras ha sido refutada. Teodoro reitera el argumento que «va y viene» (véase pág. 109, nota 84) y ha quedado bien en claro que no todos los juicios pueden ser verdaderos. Cuando el paciente y el médico no concuerdan acerca de lo que aquél experimentará en el futuro, el desacuerdo versa sobre un mismo hecho, que no forma parte, en ese momento, de la experiencia personal de ninguno de los dos, de modo que ninguno puede pretender ser el único juez. Ambos no pueden tener razón. Ni tampoco pueden tenerla dos políticos que discuten si una ley o decreto tendrá o no en el futuro buenos resultados para el Estado. La profesión de Protágoras como educador de buenos ciudadanos descansaba enteramente en la pretensión de ser mejor juez que sus alumnos para determinar lo que ellos considerarían, una vez educados, como bueno y conveniente.

179c-181b. *Enfrentamiento de la posición extrema de Heráclito con la negación de Parménides de todo movimiento y cambio*

Platón acaba de demostrar por qué no aceptará la posición de Protágoras cuando se la amplía, como hace su autor, a juicios que están más allá del contorno inmediato y de la experiencia particular de las sensaciones actuales de las personas. Pero dentro de ese ámbito más restringido, él mismo ha aceptado la posición y la ha introducido en su propia explicación de la naturaleza de la percepción. Ahora

debemos retroceder a esa explicación y considerar el segundo elemento, extraído de la doctrina heraclítea del flujo. ¿Con qué reservas y restricciones hemos de adoptar el principio de que todas las cosas están continuamente en movimiento?

179c. *Sócr.* (*continúa*). Pero considerando lo que cada uno experi-
menta en el momento —que no es otra cosa que la fuente de
sus sensaciones y de los juicios correspondientes— es más di-
fícil atacar la verdad de ellas. Tal vez es erróneo decir «más
difícil»; quizá sean inatacables, y los que afirman que son ab-
solutamente claras[94] y ejemplos de conocimiento pueden es-
tar en lo cierto, y Teeteto no andaba desencaminado cuando
d. dijo que la percepción y el conocimiento eran la misma cosa.
Debemos, entonces, examinar con atención este asunto,
como lo aconsejaba nuestra defensa de Protágoras, y estudiar
esta realidad móvil, golpeándola como a un metal para escu-
char su sonido límpido o cascado. De cualquier modo se ha
librado ya por ella una batalla de no poca importancia, y no
han sido pocos los combatientes.
Teod. Muy lejos, en efecto, está de tener poca importancia; lo
cierto es que en Jonia aún recrudece en violencia. Los secua-
ces de Heráclito hacen de corifeos a esta doctrina con un vi-
gor inigualado.
Sócr. Razón de más, mi querido Teodoro, para considerarla
e. cuidadosamente y para seguir su huella hasta su fuente misma.
Teod. Efectivamente. Porque no se puede discutir estos prin-
cipios de Heráclito —o, como tú dices, de Homero o incluso
de sabios más antiguos— con los efesios, que creen estar fa-
miliarizados con ellos; sería como discutir con maniáticos.
Fieles a sus propios tratados, están literalmente en movimien-
to perpetuo; la capacidad que tienen de quedarse quietos para
180. tratar un argumento o un problema o para realizar un tran-
quilo intercambio de preguntas y respuestas es menos que

94. Véase *Fedro* 250c: «Aprehendemos la belleza en la perfecta *claridad* de su brillo a través del *más claro* de nuestros sentidos, la vista» (διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως στίλβον ἐναργέστατα). Platón sostiene que la percepción de las cualidades sensibles, si bien es infalible en el sentido antes definido, no revela la auténtica realidad y, por consiguiente, no es conocimiento.

nula, y hasta una cantidad negativa es quizás una expresión demasiado fuerte para expresar la ausencia de la menor porción de reposo en estos individuos.[95] Cuando formulas una pregunta, arrancan ellos de su carcaj breves aforismos oraculares para hacerlos volar hacia ti; y si tratas de obtener alguna explicación de su significado, serás inmediatamente traspasado por otro, portador de alguna metáfora recién forjada. Nunca llegarás a ningún lado con ellos; y en lo que a ellos mismos se refiere, tampoco pueden llegar a ninguna parte por sí
b. solos; pero se cuidan muy bien de que no quede nada fijo ni en su discurso ni en sus propias mentes; supongo que pensarán que eso podría ser algo estable, es decir, algo que ellos combatirían hasta el fin, y que harían todo lo posible por desterrar del universo.

Sócr. Quizá, Teodoro, has visto tú a estos hombres en las disputas y no los has encontrado nunca en sus momentos de ocio; pero seguramente no son tus amigos. Me atrevería a decir que se reservan esos temas para explicarlos cómodamente a los alumnos que quieren que se parezcan a ellos mismos.

Teod. ¿Alumnos? Mi buen amigo, no existe entre ellos algo así
c. como un maestro o un alumno; brotan espontáneamente, como hongos. Cada uno toma su inspiración de donde puede y nadie piensa que los demás entiendan. Así, como te estaba diciendo, nunca puedes convencerlos de que dejen sentada alguna afirmación, ya sea con el consentimiento de ellos o sin él. Debemos, pues, tomar la pregunta a nuestro cargo y tratar de resolverla como si fuese un problema.

Sócr. Ésa es una propuesta razonable. En lo que se refiere a la cuestión, entonces, ¿no tenemos acaso la tradición de los an-
d. tiguos que ocultaban lo que querían decir a la multitud valiéndose de figuras poéticas, y que afirmaban que Océano y Tetis, fuente de todas las cosas, son torrentes que fluyen y que nada está en reposo; y los modernos, con su sabiduría superior, acaso no declaran lo mismo con toda claridad, para que

95. Si tomamos τὸ οὐδ' οἰδέν («casi nada» = una cantidad negativa) como el sujeto de ὑπερβάλλει quedaría entonces así: «Es excesiva (una apreciación exagerada) con respecto a la ausencia de la más mínima quietud en ellos». Para πρὸς ct. *Sofista* 258a, 5 y *Fedón* 75a, 9.

hasta los zapateros puedan oír y comprender su sabiduría y, abandonando esa fe simple de que algunas cosas permanecen en reposo mientras que otras se mueven, pueden reverenciar a los que les enseñaron que todo se halla en movimiento?

Pero yo casi me había olvidado, Teodoro, de otra escuela
e. que enseña precisamente lo contrario, que la realidad «es una, inmóvil: "ser" es el nombre del Todo»,[96] y más aún que hombres como Meliso y Parménides se ubican en situación opuesta a todos aquellos, diciéndonos que las cosas son una Unidad que permanece fija dentro de sí misma, y que no hay en

96. La lección es οἷον (por οἷον), ἀκίνητον τελέθει. τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι. No hay razón para dudar de que este verso pertenecía al texto de Parménides utilizado por Platón y por Simplicio, quien lo cita dos veces —sin referencia al *Teeteto*—, en *Phys.* 29, 15 y 143, 8. Ambos deben haberlo entendido tal como lo hemos traducido. Esta lección no sólo daba un buen sentido al texto, sino que le da además uno importante. No puedo creer que Platón haya urdido este verso partiendo de las dos mitades del fr. 8, 38: ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν / οὖλον ἀκινητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ(α) ὄνομ' ἔσται / ὄσσα βροτοὶ κατέθεντο, κτλ, que pertenecen a oraciones distintas y tienen un significado completamente diferente.

Sugiero, no obstante, que el texto de Parménides estaba corrompido. τελέθειν no es usado por los presocráticos con el sentido de «ser». Conjeturo τε θέλει, y como único sujeto posible de θέλει pongo a la Necesidad lógica ('Ανάγκν, o Δίκη, o Μοῖρα). Véase Herácl. 65: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα. El verso, entonces, puede ser colocado tras el fr. 19, al final del poema:

σὔτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καὶ νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ.
«τούτων οὐδενὶ πίστις ἔνι· μοῦνον γὰρ 'Ανάγκη»
οἷο ἀκίνητον τε θέλει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι.

«Los hombres han dado muchos nombres a las cosas que cambian; pero todos esos nombres son falsos; pues la necesidad desea que *sólo* el Todo sea llamado uno e inmóvil.» Esto constituiría un buen final. Si suponemos ahora que el texto utilizado por Platón y por Simplicio estaba corrompido y corregido en μοῦνον γὰρ ἀνάγκη / οἷον, ἀκίνητον τεθέλει. τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι tenemos, en forma independiente y completa, el verso citado, como la última palabra de Parménides sobre la unidad e inmutabilidad del Ser (véase *Classical Review*, 1935, A new Fragment of Parmenides).

ella espacio alguno para moverse. ¿Cómo vamos a habérnoslas entre todos estos combatientes? Porque, poco a poco, nuestros pasos nos han conducido, sin darnos casi cuenta, a una posición que está en el medio de ambas filas y, a menos que
181. podamos defendernos de ellas o escabullirnos de allí, nos tocará nuestra parte, como sucede en las escuelas de lucha, donde los que juegan en la palestra son atrapados por ambos lados al mismo tiempo y arrastrados a través de las filas. El mejor plan, creo, será el de comenzar echando una mirada al bando al que antes nos habíamos acercado, el de los partidarios del Flujo; y, si parece que hay algo cierto en lo que ellos dicen, los ayudaremos para que nos atraigan hacia su lado, tratando de eludir a los otros; pero si nos encontramos con que dicen la verdad los partidarios del todo inmóvil, nos uniremos a ellos, abandonando a aquellos revolucionarios que no
b. dejan piedra sobre piedra. Pero si resulta que ambos contendientes dejan de ser razonables, haremos un papel bastante ridículo si suponemos que personas como nosotros pueden llegar a decir algo después de haber rechazado las opiniones de tan antiquísima sabiduría. ¿Te parece que vale la pena continuar, frente a la perspectiva de semejante peligro, Teodoro?

Teod. Naturalmente, Sócrates; no podría tolerar que nos detuviésemos antes de haber examinado qué dicen los unos de los otros.

El violento arranque de Teodoro quizás expresa la irritación de Platón con los sucesores de Heráclito, que parecen haber continuado de manera exagerada el uso que hacía su maestro de aforismos crípticos, y parecen haber reiterado la doctrina del flujo sin agregar nada más que una buena dosis de énfasis. La posición heraclítea que va a ser examinada es la posición extrema, comparable a la negación igualmente extrema de todo movimiento y cambio que hace Parménides. La tarea propia de Platón era descubrir los elementos verdaderos que trataba de expresar cada grupo. A Parménides se lo reserva para el *Sofista*. El *Teeteto*, en cambio, que se refiere al mundo sensible, tiene que ver con Heráclito, cuya doctrina es de aplicación en ese mundo.

181b-183c. *Crítica al heraclitismo extremo*

Sócrates inicia su crítica a Heráclito con una distinción entre dos tipos de cambio: el movimiento local y el cambio cualitativo. En *Parménides* 138b se había indicado que éstas son las dos únicas clases de cambio. La palabra para designar el cambio cualitativo (ἀλλοιοῦσθαι) aparece en el mismo Heráclito: «Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre; cambia (ἀλλοιοῦται) como el fuego, cuando se le agregan especias, y recibe un nombre de acuerdo con el perfume de cada una» (36 Byw; 67 Diels). Hayan o no hecho los heraclíteos posteriores esa distinción, de todos modos parece que han negado cualquier tipo de reposo o inmovilidad.

181b. *Sócr.* Bien, si lo sientes así, debemos considerar el asunto.
Pienso que nuestro estudio del cambio debería iniciarse con
c. esta pregunta: en resumidas cuentas, ¿qué quieren decir ellos
cuando dicen que todas las cosas están cambiando? Me explicaré: ¿reconocen un solo tipo de cambio, o dos? Pienso que hay dos; pero no debo quedarme sólo con mi opinión; tú también debes participar conmigo en la empresa, y de ese modo enfrentaremos juntos cualquier riesgo que se nos presente. Dime: ¿hablas tú de cambio cuando algo se desplaza de un lugar a otro o se mueve en el mismo lugar?

Teod. Sí.

Sócr. Sea ése, entonces, un tipo. Ahora supongamos que una
d. cosa permanece en el mismo lugar pero se deteriora o en-
negrece, en lugar de volverse blanca, o se endurece en lugar de ablandarse, o se altera de alguna otra manera, ¿no te parece adecuado decir que se trata aquí de un nuevo tipo de cambio?

Teod. Sí, debe ser.

Sócr. Así pues, yo consideraría a la alteración y al movimiento local como dos tipos de cambio.

Teod. Y tendrías razón.

Sócr. Después de haber hecho esa distinción, comencemos, entonces, nuestra conversación con quienes dicen que todo cambia y preguntémosles: ¿dicen que todo está sometido a ambos tipos de cambio —el movimiento local y la altera-

ción— o que una parte cambia de ambas maneras, y que otra parte sólo de una de las dos?

Teod. En realidad no te lo puedo decir; pero pienso que dirían: «De ambas maneras».

Sócr. Sí, amigo; caso contrario, existirían tanto cosas en reposo como en movimiento, y sería tan correcto decir que todo está cambiando como decir que todo está en reposo.

Teod. Muy bien.

Sócr. Así, puesto que todo cambia y la inmutabilidad es im-
182. posible, todas las cosas sufren siempre ambos tipos de cambio.

Teod. Es lo que se concluye.

La teoría de la naturaleza de la percepción sensible, anunciada anteriormente, se incluye ahora en la posición que estamos examinando. El juicio, como distinto de la percepción sensible, ha sido ya tratado en la crítica a Protágoras. Puesto que es falible, el juicio (como Teeteto señalará más adelante, 187b) no puede ser identificado lisa y llanamente con el conocimiento. De modo tal que la discusión queda reducida a la siguiente cuestión; ¿puede la percepción sensible, cuya infalibilidad se ha adquirido, suministrarnos algún conocimiento? Platón se apoya en su análisis de la percepción sensible, que vuelve a traer aquí a colación. Es todavía atribuido a esos pensadores más refinados a quienes se ha adjudicado la teoría del flujo. Esta doctrina fue originariamente afirmada sin ninguna reserva, y aplicada, así, a «todas las cosas». Platón tiene que señalar ahora que si se considera que los objetos de la percepción (a los que, en su opinión, se aplica) son «todas las cosas», no puede haber en absoluto conocimiento, puesto que ninguna afirmación que hagamos acerca de esas cosas perpetuamente cambiantes puede ser verdadera en dos momentos sucesivos. Toda discusión será imposible, puesto que no habrá cosas fijas y estables a las que se refieran nuestras palabras.

182 *Sócr.* Considera ahora este aspecto de su teoría. La explicación que ellos dan de la génesis del calor o de la blancura o de lo que fuere, la hemos referido —¿no es cierto?— de la siguiente manera: cualquiera de esas cosas es algo que se mueve localmente, en forma simultánea con la percepción, en el medio entre el agente y el paciente; y el paciente se vuelve

perceptivo, no una percepción, mientras que el agente llega a tener una cualidad, en vez de ser una cualidad. Quizás esta palabra, «cualidad», te sorprenda como extraña y singular y no la entiendas como término genérico;[97] de modo que déja-
b. me darte ejemplos particulares. El agente no se vuelve calor o blancura, sino caliente o blanco, y así ocurre con el resto. Sin duda recuerdas lo que dijimos antes: que nada tiene ninguna existencia de por sí, ni menos aún el agente o el paciente, sino que, como consecuencia de la interrelación de unos y otros, al surgir las percepciones y las cosas percibidas, los agentes llegan a poseer tal o cual cualidad, y los pacientes llegan a ser percipientes.
Teod. Lo recuerdo, por supuesto.

La referencia alude a la afirmación (156e) de que «blanco», «caliente», «duro», etc., no tienen existencia de por sí, y que el agente (como tal) y el paciente (como tal) no existen hasta que el objeto exterior y el órgano sensible entren uno en el campo del otro, y viceversa, y comiencen a producirse «movimientos rápidos» entre ellos. Siendo, pues, así, el proceso de la percepción, Sócrates toma ahora los objetos y las percepciones en forma separada, comenzando por los objetos.

182c. *Sócr.* Muy bien; entonces, no iremos a investigar qué es lo que quieren decir en otras partes de su teoría, sino que nos quedaremos en el punto que tenemos a la vista y les preguntaremos lo siguiente: todas las cosas, según la explicación que han dado, están en perpetuo devenir. ¿Es así o no?
Teod. Es así.
Sócr. ¿Y están afectadas por los dos tipos de cambio que distinguimos, es decir, el movimiento local y la alteración?
Teod. Por cierto, si es que deben cambiar completamente.
Sócr. Y bien: si se movieran sólo localmente sin alterarse en sus

97. Ésta es la primera vez que aparece en griego el sustantivo ποιότης, aunque el adjetivo correspondiente, ποῖος «de tal clase» o «naturaleza» o «carácter» se usaba comúnmente. La palabra fue acuñada como un término general para todas las cualidades del tipo «calor», «blancura», «pesadez», etc.; la terminación -της corresponde a la inglesa «-ness».

cualidades, deberíamos ser capaces de decir qué cualidades tienen mientras se están moviendo de esa manera, ¿no es cierto?
Teod. Sí.
d. *Sócr.* Puesto que sin embargo, no hay nada constante —pues
la cosa blanca que fluye no fluye como cosa blanca, sino que cambia, de tal modo que la blancura misma fluye y se muda en otro color, de tal manera que la cosa escapa a la atribución de permanecer constante, al menos en este sentido—, ¿podemos darle alguna vez el nombre de algún color y estar seguros de que la estamos nombrando correctamente?
Teod. ¿Cómo puede ser posible eso, Sócrates? O ¿cómo puede cualquier otra cosa de la clase que mencionaste ser llamada por su nombre correcto si, mientras estamos hablando, se nos está constantemente escabullendo la cosa en el seno de esa corriente?
Sócr. Y por lo demás, ¿qué vamos a decir de una percepción de cualquier otra índole, por ejemplo, del ver o del oír? ¿Dire-
e. mos que se mantiene la percepción como tal, ya como visión
o como audición?
Teod. Sin duda no deberíamos decirlo, ya que todas las cosas cambian.
Sócr. Entonces no hay ninguna razón para llamarla visión en lugar de no-visión, ni ninguna de las percepciones así llamada tiene por qué ser llamada percepción en lugar de no-percepción, si todo cambia en todos sus aspectos.
Teod. No, no hay ninguna razón.
Sócr. Y además la percepción es conocimiento, según ha dicho Teeteto y he dicho yo.
Teod. Sí, han dicho eso.
Sócr. Pero entonces, nuestra respuesta a la pregunta de qué es el conocimiento alude tanto al conocimiento como al no-conocimiento.
183. *Teod.* Así parece.

La última parte de la argumentación, que hace referencia a la percepción, parece a primera vista menos convincente que la parte que tiene que ver con objetos. Podría objetarse que, aunque el órgano de la vista y la percepción (visión) pueden estar cambiando siempre, eso no quiere decir que la visión deje de ser visión y pueda ser llamada,

con el mismo derecho, no-visión. La identificación que hace Teeteto de percepción y conocimiento quiere indicar que cada acto individual de percepción es la toma de conciencia infalible de algo que existe. Esto no se niega al señalar que la percepción y su objeto están siempre cambiando. Todo el conjunto —percepción más objeto— puede estar cambiando, pero si en algún momento se da allí conocimiento, tiene, entonces, que dárselo en todo momento. Nosotros apenas tenemos conciencia de objetos que, de un momento a otro, difieren ligeramente en aspectos que apenas se distinguen; pero cada nueva percepción es tan infalible como la anterior. El hecho de cambiar no hace que la percepción deje de ser percepción, o, si llegara a ser conocimiento, que deje de ser conocimiento.

Sin embargo, el heraclitismo extremo no puede dar esta respuesta. De hacerlo, supondría que mi percepción, aunque cambie de contenido, seguiría siendo lo mismo en la medida en que siempre habrá de tener el carácter de percepción y de conocimiento. Pero el heraclitismo dice que nunca nada permanece igual. El punto de vista de Platón es, entonces, el de que si «todas las cosas», sin excepción, cambian constantemente, el lenguaje no puede tener ningún significado fijo. En la afirmación «la percepción es conocimiento», el significado de las palabras tiene que cambiar constantemente. De modo tal que la afirmación no puede seguir siendo verdadera o seguir siendo la misma afirmación.

El heraclíteo Cratilo, que influyó en Platón cuando éste era joven, llegó, en efecto, a esa conclusión. Aristóteles dice que los pensadores que identificaban el mundo real con el mundo sensible concluyeron que «buscar la verdad era como atrapar un pájaro en vuelo». «Vieron que todo este mundo de la naturaleza está en movimiento y que acerca de lo que cambia no es posible hacer ninguna afirmación verdadera; por lo menos, de aquello que está cambiando siempre y en todo sentido, nada podría en verdad afirmarse. Esta creencia surgió en la más extrema de las posiciones arriba mencionadas, la de los llamados heraclíteos, tales como Cratilo, quien, finalmente, llegó al convencimiento de que lo más adecuado era no hablar y mover el dedo, y criticó a Heráclito por decir que es imposible entrar dos veces en el mismo río, puesto que, para él, ni siquiera era factible hacerlo una vez.»[98] La conclusión a que nos quiere hacer llegar Platón es la siguiente: hasta tanto no individualicemos alguna clase de enti-

98. Ar., *Met.* 1010a 7, trad. de Ross.

dades cognoscibles no sujetas al flujo heraclíteo y capaces de permanecer inmutables, como el significado fijo de las palabras, ninguna definición de conocimiento puede ser más verdadera que su contraria. Platón se propone hacernos sentir la necesidad de la existencia de las Formas, pero sin mencionarlas. Sin ellas, como decía su Parménides,[99] no puede haber discurso. La misma conclusión ya había sido establecida en el final del *Cratilo*.

183a. *Sócr.* Bonito resultado nos ha dado el esfuerzo que hemos hecho para esclarecer nuestra primera respuesta,[100] cuando estábamos tan convencidos de probar que era correcta apelando al cambio constante de todas las cosas. Ahora parece que lo que en realidad se ha aclarado es que, si todas las cosas están cambiando, cualquier respuesta que se dé a cualquier pregunta es igualmente verdadera: puede decirse que es así y que no es así, o que «llega a ser» así, si prefieres eludir todo término que sugiera estabilidad.

Teod. Tienes razón.

Sócr. Excepto, Teodoro, que usé las palabras «así» y «no así», cuando no tenía derecho a usar la palabra «así» —si algo es «así», dejaría de cambiar— ni tampoco «no-así» —porque
b. acá también se da lugar al cambio—. Habría que implantar un nuevo dialecto para los sostenedores de esta teoría, pues, tal como son las cosas, no encuentran frases adecuadas para expresar su proposición fundamental, salvo que realmente ésta fuera «ni siquiera así».[101] Ésa podría ser una expresión lo suficientemente indefinida para complacerlos.

99. Véase Introd., pág. 28 y sigs.

100. A saber: que conocimiento es lo mismo que percepción.

101. El texto está corrompido. No puede ser correcto οὐδ' οὕτως (W.), puesto que οὐχ οὕτω ya ha sido rechazado como no suficientemente indefinido. οὐδ' ὅπως (BT) no es la expresión griega para «ni así» (οὐδ' ὁπωσοῦν, o ὁπωστιοῦν). Si se necesita una expresión aún más negativa —«ni siquiera así» (véase τὸ οὐδ' οὐδέν, 180a)— podemos conjeturar οὐδ' οὐδέπως, forma tan posible como οὐδέπωτε o οὐδέπω, que Platón pudo haber acuñado para esta ocasión (ya que οὔπως es poético). Otra posibilidad es οὐ<κ οἶ>δ', *nescio quomodo* (*Menón* 86b), que supone un equívoco entre ἄπειρον = «indefinido» y ἄπειρον = «ignorante» (como en *Tim.* 55c y *Filebo* 17e). Ya que no hay otra lección mejor, debe conservarse δ' οὕτως después de μάλιστα.

Teod. Una expresión muy apropiada.

Sócr. Así que, Teodoro, nos hemos liberado de tu viejo amigo
c. y no le concedemos ya que cualquier hombre sea la medida de todas las cosas, a menos que se trate de un sabio. Tampoco admitiremos que el conocimiento es percepción, si hemos de seguir la teoría de que todas las cosas están cambiando, salvo que Teeteto tenga alguna objeción que hacer.

Teod. Excelente, Sócrates; hemos ya acabado con estas preguntas, y habíamos convenido en que yo quedaría eximido de responderte tan pronto como la discusión de la teoría de Protágoras llegara a su fin.

Dos conclusiones han quedado aquí claramente expuestas: por el argumento de que el sabio es mejor juez para lo que ocurrirá en el futuro, hemos rechazado la doctrina de Protágoras cuando se la extiende a los juicios; pero en la esfera restringida de la percepción sensible la aplicación que podemos hacer de su principio tiene todavía vigencia. La proposición de Teeteto de que la percepción es conocimiento ha sido refutada sobre la base de *la teoría de que todas las cosas están cambiando* —la posición heraclítea extrema—, pero sólo sobre esa base. La teoría de la naturaleza de la percepción no ha sido abandonada; por lo contrario, se la emplea para impugnar la pretensión de la percepción de ser conocimiento. Es verdad que los órganos y objetos de la percepción cambian continuamente; y si ésta fuera (como sostenía Teeteto) la única forma de conocer, no habría conocimiento. El conocimiento requiere términos que tengan un significado fijo y verdades que sean siempre verdaderas.

El resultado de esta sección es que Platón ha separado la aplicación a las cosas sensibles de la doctrina del flujo —aplicación que acepta— de la afirmación general «todas las cosas, cualesquiera que sean, están cambiando» —que rechaza—. La conclusión sería más evidente si no estuviese en su plan el propósito de excluir toda mención de las Formas, que son las únicas realidades que no cambian y que pueden ser conocidas.

183c-184b. *Intermedio. Sócrates rehúsa hacer la crítica a Parménides*

Sócrates rehúsa discutir ahora la doctrina eleática, igualmente extrema, que sostiene que todo movimiento y cambio es una ilusión.

La crítica a Parménides está reservada para el *Sofista*, donde hablará extensamente del mundo de la realidad inmutable.

183c. *Teet.* No, Teodoro, no debes renunciar hasta tanto tú y Só-
d. crates, como acabáis de proponer, hayáis discutido también
con aquellos otros que aseguran que todas las cosas están en
reposo.
Teod. ¿Quieres enseñar a quienes son más viejos, Teeteto, a
no cumplir con lo prometido? No; para el resto de la discu-
sión debes prepararte a seguir argumentando con Sócrates.
Teet. Si él lo desea, lo haré; aunque yo preferiría quedar más
bien como oyente mientras se esté tratando el tema.
Teod. Invitar a Sócrates a una discusión es como incitar a la
caballería a combatir en la llanura. Si le preguntas a él, siem-
pre tendrás algo que escuchar.
Sócr. Bien, pero yo pienso, Teodoro, que no complaceré el
e. pedido de Teeteto.
Teod. ¿Que no lo complacerás? ¿Qué quieres decir?
Sócr. Un sentimiento de respeto me impide tratar con irreve-
rencia a Meliso y a todos aquellos otros que dijeron que el
universo era uno y está en reposo; pero hay un ser[102] al que yo
respeto por sobre todas las cosas: Parménides, que es a mis
ojos una figura «venerable y temible», como reza el dicho de
184. Homero. Lo conocí cuando yo era muy joven y él muy vie-
jo, y pensé que había en él una muy noble profundidad.[103]
Temo que no podamos comprender sus palabras y que, aún menos, podamos ir siguiendo el pensamiento que expresan. Podría perderse de vista, sobre todo, el propósito original de nuestra discusión, la naturaleza del conocimiento, si nos detenemos en estos tópicos que irrumpen y que finalmente pueden distraernos. En especial, el tema que estamos tratando ahora es muy vasto. No podemos abordarlo marginalmente; y un tratamiento adecuado podría llevarnos tan lejos que perderíamos de vista nuestro problema del conocimien-

102. Sospecho que hay un juego de palabras entre ἕνα ὄντα Παρμενίδην y el ἓν ὄν en el cual Parménides cree (también Diès, pág. 123).

103. Para esta referencia al encuentro descrito en el *Parménides*, véase Introd., pág. 17.

to. No se puede seguir ni uno ni otro camino. Mi tarea es más
b. bien la de tratar, mediante la mayéutica, de liberar a Teeteto de las concepciones que tiene sobre el conocimiento.
Teod. Bien, hazlo, si crees que es lo mejor.

184b-186e. *Rechazo definitivo de la afirmación «percepción es conocimiento»*

Platón ya ha eliminado los elementos que no aceptará de la doctrina de Protágoras y del heraclitismo. Quedan aquellos que él acepta y que ha incluido en su propia teoría de la naturaleza de la percepción. Puede considerar ahora la pretensión de la percepción de ser idéntica al conocimiento. Esta pretensión, tal como fue anticipada por Teeteto, implica en rigor no sólo que la percepción es conocimiento, sino que es el único conocimiento. La refutación siguiente prueba 1) que la percepción no puede ser el único conocimiento, porque gran parte de lo que siempre se llama conocimiento consiste en verdades que involucran términos que no son objetos de percepción; y 2) que, incluso dentro de su propia esfera, los objetos de la percepción no tienen esa verdadera realidad que deben tener los objetos del conocimiento. En consecuencia, la percepción, lejos de ser coextensiva con el conocimiento, no es en absoluto conocimiento.

1) *La percepción no es el único conocimiento.* El primer argumento no depende de las particularidades de la teoría platónica de la percepción sensible. Semejante teoría, diría Platón, no ha de ser nunca más que una explicación probable y bien podría exigir rectificaciones. Pero incluso si no fuera aceptada, Platón podría demostrar que la percepción, en el sentido estricto en que se la toma —excluyendo el juicio— no puede ser el único conocimiento.

184b. *Sócr.* Bien, Teeteto. Hay entonces aquí un aspecto que debes examinar. La respuesta que me diste era que el conocimiento es percepción, ¿no es cierto?
Teet. Sí.
Sócr. Supongamos ahora que te preguntaran: «Cuando un hombre ve cosas blancas o negras o escucha tonos altos o bajos, ¿con qué ve o con qué oye?». Supongo que dirás: «Con ojos y oídos».

Teet. Sí, así diría.
c. *Sócr.* Usar palabras y frases con ligereza, sin escrutarlas de-
masiado, es, por lo general, signo de mala educación; en cam-
bio, el exceso de precisión entraña cierta petulancia. Pero a
veces no hay otro remedio, y en este caso debo hacer una ex-
cepción con la forma de tu respuesta. Considera esto: ¿es más
correcto decir que vemos y oímos con nuestros ojos y oídos
o *a través* de ellos?
Teet. Más bien diría que siempre percibimos a través de ellos
y no con ellos.
d. *Sócr.* Sí; sin duda sería bastante raro que hubiera un cierto nú-
mero de sentidos ubicados en nuestro interior, como los gue-
rreros del caballo troyano, y que no convergieran para en-
contrarse en una naturaleza única —mente, o como se la
quiera llamar— *con* la que, *a través* de los sentidos como ins-
trumentos, percibiéramos todos los objetos de la percepción.
Teet. Sí, pienso que ésa es una descripción más ajustada.
Sócr. Lo que me propongo al ser tan preciso es saber si hay
alguna parte de nosotros, la misma para todos, con la que
e. aprehendemos lo negro o lo blanco a través de los ojos, así
como objetos de otras clases a través de otros sentidos. ¿Pue-
des tú, si se te preguntara, referir todos esos actos de aprehen-
sión al cuerpo? Quizá sería mejor que en respuesta a mis pre-
guntas hablaras por ti mismo, en lugar de que yo te saque las
palabras de la boca. Dime: todos estos instrumentos a través
de los cuales tú percibes lo que es caliente o duro o liviano o
dulce, ¿son partes del cuerpo y no de otra cosa?
Teet. De ninguna otra cosa.
Sócr. ¿Estarás también de acuerdo con que los objetos que per-
185. cibes a través de una facultad no puedes percibirlos a través de
otra, por ejemplo, los objetos de la audición no podrías perci-
birlos a través de la vista o los de la vista a través de la audición?
Teet. Por supuesto que estoy de acuerdo.
Sócr. Entonces, si tú piensas algo de ambos objetos al mismo
tiempo, no tendrás una percepción que incluya a ambos al
mismo tiempo, sea a través de un órgano o del otro.
Teet. No.
Sócr. Tomemos ahora el sonido y el color. Dime: ¿no se te
ocurre pensar esto que incluye a ambos: que los dos *existen*?

Teet. Así es.

Sócr. ¿Y, además, que cada uno de los dos es *diferente* del otro e *igual* a sí mismo?

b. *Teet.* Naturalmente.

Sócr. ¿Y además, que ambos juntos son *dos*, y cada uno de ellos es *uno*?

Teet. Sí.

Sócr. ¿Y eres capaz también de preguntarte si son *desemejantes* entre sí, o si son *semejantes*?

Teet. Sin duda

Sócr. Si es así, ¿mediante qué órgano piensas esto acerca de ambos? Lo que les es común no puede ser aprehendido a través de la audición o a través de la visión. Y tenemos además aquí otra prueba de lo que estamos diciendo: supongamos que fuera posible examinar en ambos si son salados o no. Sin duda podrías decirme qué facultad usarías, que no sería evi-
c. dentemente ni la vista, ni el oído, sino alguna otra.

Teet. Por supuesto, es la facultad que opera a través de la lengua.

Sócr. Muy bien. Pero veamos ahora: ¿a través de qué órgano opera esa facultad que te dice lo que es común no sólo a estos objetos, sino a todas las cosas —me refiero a lo que tú indicaste con las palabras «existe» y «no existe» y los otros términos que empleaste en las preguntas que te formulé hace un momento—? ¿Qué clase de órgano puedes mencionar, correspondiente a todos esos términos, a través de los cuales la parte percipiente de nosotros percibe a cada uno de ellos?

Teet. Te refieres a la existencia y la no existencia, a la semejanza y a la desemejanza, a la igualdad y a la diferencia, y
d. también a la unidad y a los números en general a los que ésta se aplica; y está claro que tu pregunta abarca lo «par» y lo «impar» y todo ese tipo de nociones. ¿Me estás preguntando a través de qué parte del cuerpo la mente las percibe?

Sócr. Me sigues a las mil maravillas, Teeteto; ésa era exactamente mi pregunta.

Teet. Realmente, Sócrates, lo único que podría decir sería que no existe absolutamente ningún órgano especial para esas cosas, como lo hay en cambio para las otras. Para mí está bien

e. claro que es la mente misma el instrumento adecuado que discierne los términos comunes que se aplican a las cosas.
Sócr. En efecto, Teeteto, eres apuesto y gentil y no mal parecido, como decía Teodoro que eras; pues quien es gentil habla en una discusión con gentileza. Y tú me has tratado más que gentilmente al librarme del malestar que significa un razonamiento muy largo, si ya te es claro que la mente discierne algunas cosas a través de sí misma, y otras a través de las facultades corporales. Eso era en verdad lo que yo mismo pensaba; pero quería tu asentimiento.

186. *Teet.* Sí, las cosas son claras para mí.

En toda esta argumentación retrocedemos, por primera vez, más cerca de la anterior explicación de la percepción sensible, que consideraba al sujeto sólo como un manojo de distintos órganos sensibles, y a la percepción sensible como un proceso que tenía lugar entre el órgano y el objeto exterior. Esa explicación sigue en pie; pero ahora se agrega que, por detrás de los diferentes órganos, debe haber una mente que recibe los datos y los centraliza, y que es capaz de reflexionar sobre lo que le suministran los sentidos y de elaborar juicios. En estos juicios la mente pensante utiliza términos como «existe», «es igual a», «es diferente de», que no son objetos de percepción ni llegan a la mente a través del conducto de un sentido especial, sino que son «comunes» a todos los objetos de los sentidos. La mente adquiere familiaridad con el significado de tales términos a través de sí misma, y no por el comercio entre los órganos corporales y los objetos.

A estos términos se los llama «comunes» (κοινά) en contraste con los objetos «privados» (ἴδια) o «peculiares» de los diversos sentidos. «Comunes» no significa más que eso. No deben ser confundidos con los «sensibles comunes» que Aristóteles consideraba como los objetos de un sensorio común ubicado en el corazón, es decir, objetos perceptibles por más de un sentido, tales como movimiento, formar número, tamaño, tiempo. Platón no habla de un «sentido común» (κοινὴ αἴσθησις), sino que por lo contrario insiste en que estos términos comunes son aprehendidos, no por algún sentido, sino por el pensamiento. La mente, actuando por sí misma, sin ningún órgano corpóreo en especial, formula los juicios que los involucran. Los términos son «comunes», no en el sentido aristotélico, sino en el

sentido en que un nombre es común a cualquier número de individuos. Así, «existe» se «aplica en común a todas las cosas» (κοινὸν ἐπὶ πᾶσι, 185c), y puede aparecer en cualquier enunciado acerca de cualquier tema. La existencia —se nos va a decir ahora (186a)— «se aplica a» o «pertenece a» todas las cosas. Estos términos comunes son, en realidad, los significados de nombres comunes, que Platón llama «Formas» o «Ideas». Los ejemplos que aquí se dan corresponden a los que da Sócrates en el *Parménides* (129d), cuando dice que es posible eludir las aporías de Zenón «separando cada una de las Formas tales como la semejanza y la desemejanza, la pluralidad y la unidad, el reposo y el movimiento, y las demás cosas de esa índole». Ocurre que los términos que se mencionan allí son aquellos que aparecieron en los argumentos de Zenón contra la pluralidad y el movimiento; Sócrates añade más adelante las Formas morales (130b): «hermoso, bueno y todas las cosas semejantes», así como también las añadirá ahora (186a).[104] En el *Teeteto* Platón se propone aludir lo menos posible a las Formas, y hasta evita usar la palabra; pero es evidente para todo aquel que haya leído el *Parménides* que estos términos «comunes» no son otra cosa que las Formas. El hecho de que evite usar la palabra ha llevado a muchos críticos a creer erróneamente que no se hace alusión a las Formas en el *Teeteto*, y a designar equivocadamente estos términos comunes como categorías.[105]

Platón no podía llevar más adelante la argumentación en esa dirección sin entrar abiertamente a discutir la existencia de las Formas como los verdaderos objetos del conocimiento. Pero la inferencia es clara: que los objetos percibidos no pueden ser los únicos objetos del conocimiento, como lo implicaba la identificación del conocimiento con la percepción. Cualquier enunciado que hagamos sobre

104. Véase Introd., pág. 25.

105. La confusión enteramente gratuita —atribuible a Plotino— entre los términos comunes de Platón y las categorías de Aristóteles será tratada más adelante (pág. 344), cuando vuelvan a aparecer en la discusión algunos términos comunes. Los autores modernos han aumentado la confusión con el empleo, por parte de Kant y otros pensadores, del término «categoría». Campbell (pág. LIII), por ejemplo, en un sentido totalmente diferente, habla de «formas necesarias del pensamiento que son tan inseparables de la percepción como del razonamiento». Los términos comunes no son formas del pensamiento, sino objetos del pensamiento (νοητά), y son separables de la percepción.

los objetos de la percepción, y, por lo tanto, cualquier verdad, debe contener por lo menos uno de estos términos comunes. En consecuencia, todo conocimiento de verdades, que es algo distinto del trato inmediato con los datos sensibles, implica una relación con las Formas, que no son objetos de percepción, ni existentes individuales, ni están comprendidas en el flujo heraclíteo. El lector puede ahora extraer la primera conclusión: la percepción no es el único conocimiento.

La argumentación pasa ahora a la segunda conclusión: 2) *La percepción, incluso dentro de su propia esfera, no es en absoluto conocimiento.*

186a. *Sócr.* ¿Dónde, entonces, ubicas la existencia? Porque ésta es, en efecto, algo que pertenece a todas las cosas.

Teet. La ubicaría entre las cosas que la mente aprehende por sí misma

Sócr. ¿Y también la semejanza y la desemejanza, y la igualdad y la diferencia?

Teet. Sí.

Sócr. ¿Y qué harías con lo «honroso» y lo «deshonroso», y lo «bueno» y lo «malo»?

Teet. Me parece, ante todo, que son estas cosas de tal índole que la mente, para examinarlas, las considera en sus recíprocas relaciones cuando reflexiona sobre el pasado y el presente,
b. mirando hacia el futuro.[106]

Sócr. Espera un poco. La dureza de algo duro y la blandura de algo blando, las has percibido por la mente a través del tacto, ¿no es así?

Teet. Sí.

Sócr. Pero su existencia y el hecho de que ambas existan, y su oposición recíproca y la existencia misma de la oposición son

106. Parece que Teeteto pensara en el argumento recientemente esgrimido contra Protágoras, porque vuelve sobre la cuestión de los juicios acerca de la relativa bondad o maldad de los efectos futuros, que *parecerán* costumbres honrosas (elogiables) o deshonrosas para un Estado. Sócrates lo detiene y aplica su afirmación a los contrastes de las cualidades sensibles. El tacto puede mostrarnos que esto es duro y que aquello es blando; pero es el pensamiento, y no los sentidos, el que reflexiona acerca del contraste entre duro y blando.

cosas que la mente, por sí, se propone aclararnos examinándolas una después de otra y comparándolas entre sí.

Teet. Por cierto.

Sócr. ¿No es cierto, entonces, que mientras que todas las im-
presiones que penetran en la mente a través del cuerpo son
c. cosas que tanto hombres como animales pueden por natura-
leza percibir desde el momento de su nacimiento, las reflexiones sobre ellas con respecto a su existencia y utilidad sólo vienen —si es que vienen— con gran dificultad a través de un largo e intrincado proceso de educación?

Teet. Seguramente.

Sócr. ¿Es posible, entonces, alcanzar la verdad cuando uno no puede alcanzar la existencia?

Teet. Es imposible.

Sócr. Pero si un hombre no puede alcanzar la verdad de una cosa, ¿es posible que conozca esa cosa?

d. *Teet.* No, Sócrates, ¿cómo podría?

Sócr. Si eso es así, el conocimiento no reside en las impresiones, sino en la reflexión sobre ellas. Es allí, al parecer, y no en las impresiones, donde es posible alcanzar la existencia y la verdad.

Teet. Evidentemente.

Sócr. Entonces, ¿vas a darle el mismo nombre a dos cosas que difieren tanto?

Teet. Por cierto que eso no sería correcto.

Sócr. Bien, entonces, ¿qué nombre le darás a los primeros, al ver, al oír, al oler, al sentir frío y al sentir calor?

e. *Teet.* Percibir. ¿Qué otro nombre habría?

Sócr. Tomándolas en conjunto, entonces, ¿las llamarías percepción?

Teet. Necesariamente.

Sócr. Es algo que —estamos de acuerdo— no participa en la aprehensión de la verdad, puesto que tampoco toma parte en la aprehensión de la existencia.

Teet. No, ciertamente no.

Sócr. Y, por consiguiente, tampoco en el conocimiento.

Teet. No.

Sócr. Entonces, Teeteto, la percepción y el conocimiento no pueden ser en absoluto lo mismo.

Teet. Evidentemente, no, Sócrates. Lo cierto es que ahora ha quedado perfectamente aclarado que el conocimiento es algo diferente de la percepción.

Tal es la refutación definitiva de la pretensión de la percepción de ser conocimiento. Aunque se admite que es, en un cierto sentido infalible, la percepción no tiene la segunda característica del conocimiento: no puede aprehender la existencia y la verdad. Hay una cierta ambigüedad en las palabras «existencia» (οὐσία) y «verdad» (ἀλήθεια): ambas son usadas comúnmente por Platón para expresar la realidad verdadera que él adjudica a las Formas y que niega a los objetos sensibles. Si nos atenemos al sentido sugerido por el contexto previo, la afirmación significaría que el juicio más simple, por ejemplo, «lo verde existe aquí», está más allá del alcance de la percepción, es decir, de nuestra captación inmediata de lo verde. La facultad de la percepción no tiene conocimiento del significado de la palabra «existe»; y, puesto que sólo los juicios o las afirmaciones pueden ser verdaderos, todas las verdades están más allá de su alcance.

Para un platónico, sin embargo, que está familiarizado con la afinidad existente entre «realidad» y «verdad», el pasaje significaría algo más que eso. La afirmación de que las reflexiones sobre la existencia o utilidad de nuestras impresiones sensoriales vienen sólo, si es que vienen, después de un largo e intrincado proceso de educación, parece a primera vista entrar en conflicto con el argumento de la reminiscencia del *Fedón*, donde se afirmaba que desde que comenzamos a usar por primera vez nuestros sentidos hacemos juicios que implican a las formas, a las que debemos haber conocido antes de nacer. Todos los juicios suponen el uso de algún término común; y Platón no puede negar aquí el hecho de que la gente inculta haga juicios. Quiere decir, lisa y llanamente, que ellos no tienen ese conocimiento de las Formas que el dialéctico adquiere a través del largo proceso de la educación descrito en el libro VII de la *República*. Y el *Fedón* puede querer decir solamente que, aunque los chicos hacen juicios tales como «esto es como aquello», y entienden algo con esa expresión, sólo tienen una vaga y confusa aprehensión de una Forma tal como la semejanza. El progreso en el conocimiento es la recuperación gradual de una clara visión, sólo posible mediante un aprendizaje de la dialéctica.

La conclusión que se había sugerido antes era la de que la percepción no puede ser la totalidad del conocimiento, puesto que hay otros objetos —los términos comunes— que la mente debe conocer, si es que efectivamente reflexiona. Si ahora tomamos en cuenta el sentido platónico de «realidad» y «verdad», podemos añadir una nueva inferencia. Ni siquiera mi percepción directa de mi propio objeto sensorial puede ser llamada «conocimiento», porque el objeto no es algo invariablemente real, sino sólo algo que llega a ser y que cambia siempre. Hay quienes podrían decir que están más seguros de las sensaciones y percepciones que tienen a cada momento que de cualquier otra cosa, y negar el nombre de conocimiento a ese contacto directo sería, en cierto modo, cuestión de terminología. Pero para Platón el conocimiento tiene, por definición, a lo real como su objeto propio; en cambio aquellos objetos no tienen una existencia verdadera y permanente. La cuestión, sin embargo, no puede desarrollarse sin tomar en cuenta el mundo inteligible. Por eso se deja una cierta ambigüedad en el sentido de la expresión «alcanzar la verdad (realidad) y la existencia».

II. Pretensión del juicio verdadero de ser conocimiento

187a-c. *Teeteto formula la pretensión del juicio verdadero*

En la argumentación precedente en contra de Protágoras, fue surgiendo gradualmente la distinción entre percepción directa y juicio. Teeteto se vio llevado a admitir que el conocimiento se halla por encima del nivel de la mera sensación o percepción, en algún lugar del ámbito de aquel «pensar» o «juzgar» que ha sido descrito como una actividad de la mente «por sí misma», ejercida sobre los datos de los sentidos y utilizando los términos comunes. Los juicios pueden ser verdaderos o falsos. La próxima sugerencia de Teeteto será la de que cualquier juicio que sea verdadero merecerá llevar el nombre de conocimiento.

187a. *Sócr.* Pero cuando comenzamos nuestra conversación, no fue nuestro objeto, por cierto, encontrar qué es lo que el conocimiento no es, sino qué es lo que efectivamente es. No obstante, ya hemos avanzado lo suficiente como para saber que, en ma-

nera alguna, debemos buscarlo en la percepción sensible, sino en lo que sucede cuando la mente se ocupa por sí misma de las cosas, sea cual fuere el nombre que queramos darle a esto.

Teet. Y bien, Sócrates, yo creo que el nombre que le corresponde es «formulación de juicios».

Sócr. Tienes razón, amigo mío. Y ahora volvamos a empezar.
b. Borra, pues, todo cuanto hemos dicho y observa si, desde la posición que ahora has alcanzado, puedes tener un punto de vista más claro. Dinos, entonces, una vez más, qué es el conocimiento.

Teet. No puedo simplemente decir que el conocimiento es el juicio, porque también hay juicios falsos, aunque quizá lo sea sin embargo, el juicio verdadero. Puedes considerar que ésta es mi respuesta. Si a medida que avancemos me ha de parecer menos convincente que ahora, trataré de encontrar otra.

Sócr. Muy bien, Teeteto; esta presteza tuya es mucho mejor
c. que tu vacilación anterior. Si seguimos así, o hallaremos lo que buscamos, o estaremos menos inclinados a imaginar que conocemos algo cuando en realidad no conocemos nada; y éste es, por cierto, un premio no desdeñable. Y ahora, ¿qué es eso que dices, de que hay dos clases de juicio, uno verdadero y otro falso, y que tú defines al conocimiento como el juicio verdadero?

Teet. Sí; esto es lo que he llegado a pensar.

La palabra traducida por «formulación de juicio» (δοξάζειν) ha sido utilizada antes en forma vaga para referirse a cierto tipo de pensamiento o reflexión que efectúa la mente «por sí misma». El juicio (δόξα) será ahora definido con mayor precisión (190a) como la decisión resultante de la deliberación interna de la mente consigo misma. Pero al verbo se lo continúa utilizando como sinónimo de pensar en general e incluso de «pensar en» algún objeto. La traducción seguirá a Platón en el uso de la expresión que se considere más natural en cada contexto.

187c-e. *¿Cómo es posible el juicio falso?*

En lugar de desarrollar y criticar la nueva sugerencia de Teeteto, Sócrates vuelve a un punto que había surgido en la defensa de Protágoras. Casi toda esta parte del diálogo estará dedicada al intento de

explicar la posibilidad de los juicios falsos. En 167a, Protágoras había dicho que nadie puede juzgar falsamente, «pues no es posible ni pensar lo que no es, ni pensar algo más allá de lo que se experimenta, y todo cuanto se experimenta es verdadero». Hasta ahora, nuestra única réplica fue un argumento *ad hominem* —si todos los juicios son verdaderos, Protágoras se refuta a sí mismo— y el reconocimiento de que dos juicios contradictorios respecto de un hecho futuro que no forma parte de «lo que se experimenta» no pueden ser ambos verdaderos. No hemos demostrado que se pueda «pensar lo que no es»; y si esto no es posible, Protágoras podría argüir que todos los juicios han de ser verdaderos, y su posición, con tales argumentos, se vuelve inexpugnable.

Al sofista que se intenta definir en el próximo diálogo, lo encontraremos refugiándose en esta posición; y sólo será desalojado de ella hacia el final, cuando la introducción de la teoría de las Formas ofrezca, por fin, una definición satisfactoria de las afirmaciones y de los juicios falsos, Dentro de lo posible, el *Teeteto* excluye de su exposición a las Formas y, en consecuencia, el extenso análisis del problema de los juicios falsos aquí presentado, no puede ser completamente resuelto. Su propósito es el de explorar el terreno dentro de los límites de la presente discusión y ver hasta dónde puede llevarnos una explicación de los juicios falsos que no implique las Formas.

187c. *Sócr.* Entonces, ¿no sería mejor volver al punto que surgió cuando nos ocupábamos del juicio?

Teet. ¿A qué punto te refieres?

d. *Sócr.* A una cuestión que me ha intrigado siempre —antes y ahora— y que siempre me ha dejado perplejo, tanto si reflexionaba por mi cuenta como si conversaba con otros. No puedo explicarme la naturaleza de esta experiencia, ni cómo se origina en nuestras mentes.

Teet. ¿Qué experiencia?

Sócr. La formulación de un juicio falso. Y aun en este momento mi duda persiste y no sé si abandonar el tema o proseguir su estudio, no ya como lo hicimos hace un instante, sino de un modo distinto.

Teet. ¿Por qué no, Sócrates, si, en resumidas cuentas, lo crees necesario? Hace un momento, cuando hablabas con Teodoro

del ocio, dijiste, muy acertadamente, que no corría prisa alguna en cuestiones de este tipo.

e. *Sócr.* Acertada observación; quizá sea éste un buen momento para volver sobre nuestros pasos. Es preferible saber avanzar en una tarea pequeña, que fracasar en una de mayor envergadura.

Teet. Así es, por cierto.

187e-188c. *El juicio falso como pensamiento de que una cosa (conocida o desconocida) es otra cosa (conocida o desconocida)*

Sócrates introduce este nuevo problema con dos argumentos que muestran que los juicios falsos no pueden explicarse si se limita la discusión a los términos en los cuales se debatía entre los sofistas de la época. Platón, como de costumbre, parte de un punto de vista simple e ingenuo que ignora varios factores importantes, que irá incorporando posteriormente de forma gradual. No obstante, como veremos, toda la discusión queda circunscrita dentro de ciertas premisas fundamentales que no son propias de Platón. En realidad, Platón critica los intentos que otros han llevado a cabo para explicar la existencia de los juicios falsos, y la conclusión es negativa: fracasaron en su explicación y seguirán fracasando mientras sigan sosteniendo tales premisas.

1) Si aceptamos la alternativa de que algo debe ser conocido por nosotros o (totalmente) desconocido, es difícil concebir —argumenta Sócrates— cómo podemos pensar a veces que una cosa (nos sea conocida o desconocida) puede ser otra cosa (nos sea conocida o desconocida); es decir, errar o confundir una cosa con otra.

187e. *Sócr.* ¿Cómo comenzaremos, entonces? ¿Qué es lo que queremos decir? ¿Diremos acaso que siempre hay juicios falsos y que mientras uno de nosotros piensa lo que es falso, el otro piensa lo que es verdadero, como si fuera ésta la naturaleza de las cosas?

Teet. Es lo que hacemos, efectivamente.

188. *Sócr.* ¿Y nos será siempre posible tanto conocer una cosa como no conocerla? Dejo de lado por el momento la explicación de cómo nos familiarizamos con las cosas y de cómo nos olvidamos de ellas, considerando que esto está en el medio de aquéllas. Nuestra argumentación no tiene nada que ver con eso por ahora.

te en blanco respecto del mismo, como lo está respecto de una persona a la que jamás he visto ni he oído hablar.

Platón no deja de advertir todas estas consideraciones. Pero la única conclusión a la que llegamos, si mantenemos la cuestión dentro de estos reducidos límites, es que no podemos explicar la existencia de los juicios falsos.

188c-189b. *El juicio falso como pensamiento de algo que no es*

El segundo argumento desarrolla la objeción corriente a la posibilidad de «pensar una cosa que no es», frase que, para Protágoras, era equivalente a «juzgar falsamente» (167a).

188c. *Sócr.* Entonces quizá nos acerquemos mejor a lo que estamos examinando mediante otra alternativa. En vez de usar «conocer
d. o no conocer», usemos «ser o no ser».
Teet. ¿Qué quieres decir?
Sócr. ¿Puede simplemente ocurrir que alguien que piense *lo que no es* acerca de algo, no piense sino lo que es falso, sea cual fuere el estado de su mente en otros aspectos?
Teet. No es muy posible, Sócrates.
Sócr. Entonces, Teeteto, si se nos preguntara: «¿Es posible para alguien lo que describes? ¿Puede algún hombre pensar lo que no es, sea en forma absoluta o respecto de algo que es?», ¿qué diremos a eso? Supongo que nuestra respuesta podría ser ésta:
e. «Sí, cuando cree algo y lo que cree no es verdad». ¿O diremos alguna otra cosa?
Teet. Debemos decir eso.
Sócr. ¿Puede suceder lo mismo en algún otro caso?
Teet. ¿En qué caso?
Sócr. Que un hombre pueda ver algo y, sin embargo, eso que ve no sea nada.
Teet. No. ¿Cómo podría ser?
Sócr. En efecto, si ve algo, debe ser algo que es. ¿O supones que «algo»[4] puede clasificarse entre las cosas que absolutamente no son?

4. La expresión griega εἷς γε τις, «al menos alguno», es la contradictoria de οὐδείς, «ni siquiera uno», «ni uno». ἕν γέ τι, significa «*una* cosa», *a* (= *one*) *thing*

Teet. No, no creo.
Sócr. Entonces, si ve algo, ve algo que es.
Teet. Evidentemente

189. *Sócr.* Y si oye una cosa, oye algo, y oye una cosa que es.
Teet. Sí.
Sócr. Y si toca una cosa, toca algo, y si es algo, es una cosa que es.
Teet. También eso es verdad.
Sócr. Y si piensa,[5] piensa algo, ¿no es así?
Teet. De acuerdo.
Sócr. Entonces, pensar lo que no es, es pensar en nada.
Teet. Claro.
Sócr. Pero seguramente pensar en nada es lo mismo que no pensar en absoluto.
Teet. Es evidente.

d. *Sócr.* Entonces, es imposible pensar lo que no es, ya sea en forma absoluta o respecto de algo que es.
Teet. Evidentemente.
Sócr. Entonces, pensar falsamente debe ser algo diferente de pensar lo que no es.
Teet. Así parece.
Sócr. Los juicios falsos, entonces, no son posibles por este camino, como tampoco lo eran por el otro.
Teet. No, por cierto que no.

El problema desarrollado en este argumento no es una simple paradoja sofística, sino un problema real que aún continúa discutiéndose. Reaparecerá en el *Sofista*, donde Platón, que ya ha sacado a relucir las Formas, se encontrará en condiciones de ofrecer la solución.[6] Su formulación se atribuye, en otro lugar,[7] a Protágoras: pensar lo falso es pensar lo que no es; pero esto es no pensar nada; lo cual, además,

---

(*ein Ding, une chose*), como opuesto a «ninguna», *no-thing*; y τὸ ἕν significa aquí «lo que es uno» (o, en este sentido, «*una* cosa»), mientras que τοῖς μὴ οὖσιν significa lo opuesto, «nada», *nothing*.

5. O «formula un juicio». A su vez, «piensa algo» no se distingue de «piensa en algo».

6. Véase págs. 266 y sigs.

7. *Eutidemo* 286c y 283e.

es no pensar en absoluto; por lo tanto, sólo podemos pensar lo que es, y todos los juicios deben ser verdaderos. Ésta era la conclusión de Protágoras. La de Platón es diferente: puesto que, si hay algo tal como el pensar falsamente, no puede ser «pensamiento de lo que no es», si (como implica el argumento) ello significa no tener absolutamente nada en la mente. Pero el significado real de «pensamiento de lo que no es» no puede ser analizado aquí. Su análisis implicaría establecer las distinciones necesarias entre los múltiples significados de los términos «es» y «no es», y toda una discusión sobre el problema de la realidad y de la irrealidad. El asunto queda reservado para el *Sofista*, donde será estudiado ampliamente a partir de los datos aquí indicados, y seguirá el único camino que puede llevar a una conclusión satisfactoria.

Ya que los límites del *Teeteto* excluyen toda discusión sobre la realidad, no se ha de continuar el análisis de este argumento, y la transición a la propuesta siguiente de Sócrates parece un tanto abrupta. De todos modos, podríamos encontrar un lazo de unión si observáramos que los términos alrededor de los cuales giró el debate fueron demasiado simples. Protágoras apareció antes representado como sosteniendo que «no se puede pensar algo más allá de lo que se experimenta, y todo lo que se experimenta es verdadero» (167a). No trazaba una distinción importante entre lo que parecía real a mi percepción directa, y lo que me parecía verdadero, lo que yo creía o juzgaba que era *verdadero*. «Parece» abarcaba ambos aspectos. En consecuencia, sostenía que la creencia era algo así como una relación inmediata con el objeto sensible, que debe ser, por eso mismo, infalible. Lo que yo creo, lo que yo tengo en mi mente cuando pienso, debe ser *algo*; entonces, tal objeto o tal hecho deben *ser*; y no hay hechos falsos, así como no hay objetos inexistentes.

Para evitar esta conclusión ha de ser necesario que un análisis posterior muestre la distinción existente entre la relación inmediata con los objetos sensibles (que Platón admitió que es infalible) y el proceso de formulación de un juicio, que no es ni tan simple ni tan inmediato como la visión de un color. Habrá que indicar que los juicios del tipo hasta ahora estudiado —pensar que una cosa es otra— implican dos términos, para no mencionar el término que sirve de unión: «es». El acto de formular un juicio no es lo mismo que percibir un complejo dado —percibir un hecho tal como percibimos un

color—, sino que comprende una operación de la mente que agrupa los términos de una cierta manera. En este proceso pueden cometerse dos errores, cuya naturaleza Sócrates intentará mostrar gradualmente e ilustrar con imágenes.

189b-190e. *Aparente imposibilidad del juicio falso en tanto error o confusión de una cosa con otra*

Sócrates retoma la concepción del juicio falso como error o confusión de una cosa con otra, o pensamiento de que una cosa es otra. Examinaremos qué es lo que esto significa y en qué casos puede darse. Nuestra primera conclusión (188c) —que lo hacía imposible— partía del supuesto de que debemos o «conocer» una cosa (estar familiarizado con ella y tenerla presente con claridad en la mente) o no conocerla (no estar en absoluto familiarizados con ella). La disyuntiva, en realidad, no agota las posibilidades. Si hacemos entrar en juego la memoria, podemos hablar de un sentido en el cual un objeto puede ser tanto conocido como desconocido.

189b. *Sócr.* Y bien: ¿aparecerá de este modo lo que llamamos juicio falso?

Teet. ¿De qué modo?

Sócr. Distinguimos la existencia de un juicio falso como una suerte de juicio equivocado[8] que se produce cuando una per-
c. sona intercambia dos cosas —ambas existentes— en su mente, y afirma que la una es la otra. De este modo, la persona está siempre pensando en algo que es, pero en una cosa en vez de otra, y, puesto que no acierta a dar con ella, podemos decir con toda tranquilidad que juzga falsamente.

Teet. Creo que ahora has dado en el blanco. Cuando una persona piensa «feo» en vez de «bello», o «bello» en vez de «feo», está real y verdaderamente pensando lo que es falso.

Sócr. Puedo ver que ya no me temes, Teeteto, sino que empiezas a subestimarme.

Teet. ¿Por qué?

8. Platón acuña la palabra ἀλλοδοξία, «juicio equivocado», análoga a ἀλλογνοεῖν, que indica equivocarse o confundir una persona con otra.

Teet. Entonces, Sócrates, no hay una tercera alternativa aparte del conocer y el no conocer.

Sócr. ¿Y se deduce de ahí que, cuando uno piensa, debe pensar en algo que conoce o en algo que no conoce?

Teet. Necesariamente.

Sócr. Y más aún: si conoces una cosa, no puedes no conocerla;
b. y si no la conoces, no puedes conocerla.

Teet. Por cierto.[1]

Sócr. ¿Está entonces el hombre que piensa lo que es falso suponiendo que las cosas que él conoce no son aquellas cosas, sino otras cosas que conoce, de tal modo que, no obstante conocer ambas, no es capaz de distinguirlas?[2]

Teet. No; eso es imposible, Sócrates.

Sócr. Entonces, ¿supone que las cosas que *no* conoce son distintas de las que conoce? ¿Sería acaso posible que un hombre que no conoce ni a Teeteto ni a Sócrates creyera que Sócrates es Teeteto o que Teeteto es Sócrates?

c. *Teet.* No; ¿cómo podría creerlo?

Sócr. Pero sin duda nadie imagina que las cosas que conoce son las que no conoce, o que las cosas que no conoce son las que conoce.

Teet. No. Eso sería un milagro.

Sócr. ¿Qué otro modo queda, entonces, para juzgar falsamente? Es probable que no exista otra posibilidad aparte de estas alternativas, si damos por supuesto que toda cosa tanto nos es conocida como desconocida; y no parece haber en ellas lugar para falsos juicios.

Teet. Perfectamente bien.

Las limitaciones de esta argumentación son obvias. Como lo indica el ejemplo, «conocer» está usado en el sentido en que se considera que se conoce no una verdad sino una persona o un objeto vistos anteriormente y que ahora son evocados. Todas las cosas pueden divi-

1. Esta admisión, aparentemente obvia, ha de ser rechazada luego (191a). Cabe la posibilidad de hablar de que no se conoce (no se es consciente) lo que se conoce (tener contacto y poseer algo en la memoria).

2. ἀγνοεῖν significa tanto «incapacidad de distinguir» como «ser ignorante de». Ninguna expresión inglesa o española engloba ambos sentidos.

dirse entonces, en aquellas que conocemos en este sentido y en aquellas que no conocemos; y podemos así ignorar todo proceso de adquisición del conocimiento y del olvido. El argumento sostiene que no puedo pensar que un amigo es un extraño, o que un extraño sea otro extraño, o que un amigo sea otro amigo. Los juicios falsos no tienen nada que ver con este esquema. Hay que hacer notar tres puntos:

1) El ámbito queda limitado a los juicios que afirman que una cosa es (idéntica a) otra (por ejemplo, que Teeteto es Sócrates). Muchos juicios falsos residen en el error o la confusión de una cosa con otra; pero ésta era la típica limitación de las discusiones sofísticas de la cuestión, en parte porque, como observa Apelt, la fórmula «una cosa es otra» (τὸ ἕτερον ἕτερον εἶναι) era la forma griega equivalente a nuestro «*x* es *A*», en la cual *x* es el sujeto y *A* el predicado. Esto llevó a la confusión de los tipos más comunes de proposición con las afirmaciones de identidad. Pero no hay que suponer, sin embargo, que Platón haya sido culpable de esta confusión.

2) La discusión es más psicológica que lógica. Se alega que, en realidad, nunca podemos pensar que el Teeteto que conocemos sea el Sócrates que también conocemos. No hay duda de que cuando dos objetos conocidos se hallan con toda nitidez presentes en nuestra mente, no juzgamos que uno sea el otro. Pero los lógicos, sin embargo, podrían sostener que hay una «proposición» falsa: «Teeteto es idéntico a Sócrates», proposición que tiene un sentido, aunque podamos después no creer en él. Pero no nos hemos de ocupar de estas cuestiones, sino solamente de los juicios o enunciados que pueden ser realmente formulados y creídos por algún ser racional. Platón nunca discute «proposiciones» que nadie propone.[3]

3) Si nos referimos a los objetos que no nos son conocidos (cosas con las que jamás hemos estado vinculados) podría argumentarse que es posible identificar un objeto desconocido con otro: puedo juzgar (acertada o erróneamente) que sir Philip Francis fue el autor de las *Letters of Junius*. Casi todo el conocimiento histórico gira alrededor de cosas que son desconocidas para nosotros, en el sentido que acabamos de indicar. Pero en la argumentación se sostiene que, a no ser que yo «conozca» un objeto, mi mente estará completamen-

3. Al traducir a Platón deberíamos evitar el término poco feliz de «proposición» en todos aquellos lugares en que puedan plantear dificultades las modernas connotaciones de la palabra. Véase más adelante la pág. 332.

Sócr. Creo que piensas que pasaré por alto la oportunidad que me has dado al hablar de «pensar verdaderamente lo que es
d. falso», y no te preguntaré si una cosa puede ser rápidamente lenta o pesadamente liviana, o si algún contrario puede abandonar su propia naturaleza y comportarse como su opuesto. Pasemos, pues, esto por alto, dejando de lado tu atrevimiento. Por lo visto te agrada esta noción de que el juicio falso es un error.
Teet. Sí.

La frase de Teeteto «pensar (o juzgar) "feo" en vez de "bello"», es vaga y ambigua. Suponemos que significa: pensar que es feo un objeto que en realidad es bello, o (en lenguaje lógico posterior) asignar un predicado erróneo a un sujeto. Pero no es éste el sentido que le corresponde en el siguiente contexto. Una discusión acerca de lo que llamamos «predicados» nos conduciría inevitablemente a las Formas. Es muy probable que la observación de Teeteto intentara recordarnos su existencia, pero Sócrates no quiere recurrir a ellas. La cuestión queda por el momento limitada a los juicios que afirman que una cosa (individual) es (idéntica a) otra, como cuando confundimos a Teeteto con Sócrates.[9] Debemos considerar ahora cómo se produce este error o confusión, y en qué casos se da.

189d. *Sócr.* Crees tú, entonces, que la mente puede tomar una cosa por otra, y no por sí misma.
Teet. Sí, así es.
e. *Sócr.* Y cuando así lo hace la mente, ¿no necesita pensar ambas cosas, o una de las dos?
Teet. Por cierto; debe pensarlas al mismo tiempo a una después de la otra.
Sócr. Excelente. ¿Y aceptas mi descripción del proceso del pensamiento?
Teet. ¿Cómo lo describes?
Sócr. Como un discurso que la mente entabla consigo misma acerca de cualquier tema que esté considerando. Debes tomar

9. Esta hipótesis de que el juicio falso es un «error» no debe confundirse con el análisis que el mismo Platón hace en el *Sofista*, y que depende del conocimiento de las Formas

esta explicación como proveniente de un ignorante, pero a mí me parece que cuando la mente piensa, está, simplemente, conversando consigo misma, haciéndose preguntas y contes-
190. tándolas, y diciendo «sí» o «no». Cuando logra una decisión —que puede llegar lenta o súbitamente—, cuando elimina la duda y las dos voces afirman lo mismo, hablamos entonces de un «juicio». Así describiría al pensar como un discurso, y al juicio, como una afirmación pronunciada no en voz alta para los demás, sino silenciosamente para uno mismo.[10]

Teet. Estoy de acuerdo.

Sócr. Parece, entonces, que cuando una persona piensa una cosa por otra, afirma para sí misma que lo uno es lo otro.

b. *Teet.* Por cierto.

La consecuencia de explicación del pensamiento y del juicio es la equiparación del «error» o confusión de una cosa con otra («juicio equivocado», expresión que equivale a la de juicio falso) con la callada *afirmación* (λόγος) de que una cosa es otra. Así, la frase de Teeteto «juzgar "feo" en vez de "bello"» queda reducida a afirmar que la belleza (o lo que es bello) es fea, o es lo mismo que lo feo.[11] Estamos aún considerando sólo juicios de este tipo, a saber, los que afirman que una cosa es otra cosa. Se supone que tenemos ambas cosas presentes en la mente con toda claridad (la memoria no ha sido aún tenida en cuenta en la discusión). Sócrates señala entonces que, dentro de los límites de estos supuestos, nunca juzgamos que una cosa es otra.

190b. *Sócr.* Busca ahora en tu memoria y observa si alguna vez te has dicho a ti mismo: «Por cierto, lo que es bello es feo», o «lo que es injusto es justo». En términos generales: considera si alguna vez has estado a punto de convencerte a ti mismo de que una cosa es otra cosa o si, por lo contrario, nunca, ni si-

10. Esta explicación del proceso del pensamiento y del juicio vuelve a repetirse en el *Sofista* (véase pág. 398).

11. Puesto que las Formas están incluidas en la discusión, la expresión «la belleza» queda ambigua. Puede significar: 1) algo que es bello (y reconocido como tal en el momento), o 2) la Belleza misma (la Forma). La ambigüedad no interesa porque nunca juzgamos que lo bello es feo, ni que la Belleza en sí sea la Fealdad.

quiera en sueños, has llegado a decirte que los números impares deben ser pares, o algo por el estilo.

Teet. Eso es verdad.

c. *Sócr.* ¿Supones que algún otro, cuerdo o loco, llegaría al extremo de divagar consigo mismo, en su propia mente, hasta sostener que un buey debe ser un caballo, o que el 2 debe ser 1?

Teet. No, por cierto.

Sócr. Entonces, si hacer una afirmación para sí mismo es lo mismo que juzgar, en tanto un hombre haga una afirmación o un juicio acerca de dos cosas a un mismo tiempo y su mente las abarque a ambas, no puede decir ni juzgar que una de ellas es la otra. Y tú, por lo demás, por tu parte, no busques
d. sutilezas en mi lenguaje;[12] quiero decirte con esto que nadie piensa: «Lo feo es bello», ni nada por el estilo.

Teet. No buscaré sutilezas, Sócrates. Estoy de acuerdo contigo.

Sócr. Entonces, cuando una persona piensa dos cosas, no puede pensar una por otra.

Teet. Así parece.

Sócr. Además, si piensa sólo en una cosa y para nada en la otra,[13] nunca pensará que una es la otra.

12. Éste es el texto de Burnet. En griego, «lo uno» y «lo otro» suelen expresarse con la misma palabra, ἕτερον. Sócrates quiere decir lo siguiente: «No debes buscar sutilezas cuando yo digo que nadie piensa que una cosa (τὸ ἕτερον) es otra (ἕτερον), por el hecho de que, en cuanto palabras, ἕτερον es la misma que ἕτερον. Con esta fórmula general quiere abarcar todos los casos particulares (tales como, p. e., «lo bello es feo»). Las palabras ἐπὶ τῶν ἐν μέρει, ἐπειδὴ τὸ [ῥῆμα] ἕτερον τῷ ἑτέρῳ κατὰ ῥῆμα ταὐτόν οστιν (B) pueden ser una glosa de τῇδε, insertada en un lugar erróneo, o, si la conservamos en el lugar en que está, ha de significar: «Debes permitirme esta expresión que se *aplica a los casos particulares* (abarcados por ella); *pues, literalmente, la palabra* ἕτερον (*uno*) *es la misma palabra que* ἕτερον (*otro*). Véase Madvig, *Adv. Crit.* I (1871), 377; Peipers, *Erkenntnisstheorie Plato's*, 694. El καὶ σοὶ (con ἐατέον) significa: debes tolerar mi expresión, así como yo admití tu «ἀληθῶς ψευδοῦς» (en 189d).

13. Esta frase muestra claramente que δοξάζειν (con acusativo), tanto aquí como en otros lugares del contexto, significa «*pensar en*» una cosa, y no formular un juicio sobre ella; no obstante, en la línea siguiente δοξάσει significa *juzgar* que lo uno es lo otro. Es éste un buen ejemplo del deliberado rechazo de Platón en cuanto a la utilización de términos con sentido técnico preciso.

Teet. Es cierto; para ello tendría que haber tenido presente en la mente la cosa en la que no piensa.

Sócr. Se concluye, entonces, que el «error» es imposible, tanto al pensar dos cosas como al pensar una sola. Es decir que no
e. tiene sentido definir el juicio falso como «juicio equivocado». Parece entonces que el juicio falso no existe en nosotros de esta manera, como tampoco existía en la que ya hemos rechazado antes.

Teet. Así parece.

El resultado al que se ha llegado hasta este momento es que la noción de error o de confusión de un objeto con otro no explica cómo podemos formular un juicio falso, mientras se suponga que los objetos pueden ser «conocidos» (presentes con claridad en la mente) o bien «desconocidos» (ausentes por completo de la mente).

190e-195b. *Un tipo de error puede explicarse recurriendo a la memoria. La tablilla de cera*

La noción de «error» sin embargo, no debe ser abandonada si se puede evitar el supuesto antes aludido; y ello es posible si se introduce lo que hasta aquí ha quedado excluido: los contenidos de la memoria. Veremos que hay una clase de juicios falsos que pueden describirse como «erróneos». Hay juicios en los cuales las dos cosas erróneamente identificadas son objetos de diferentes clases: uno, objeto de percepción; otro imagen de la memoria. De tal modo que ahora el campo de la discusión se amplía hasta incluir la memoria.

190e. *Sócr.* Y sin embargo, Teeteto, si no podemos mostrar que existen los juicios falsos, tendremos que admitir toda clase de incoherencias.

Teet. ¿Por ejemplo?

Sócr. No las mencionaré hasta que no hayamos examinado la cuestión desde todos los puntos de vista. Me sentiría avergon-
191. zado de vernos obligados a admitir esas consecuencias mientras no logremos salir del paso. Pero si hallamos una salida, entonces, tan pronto podamos liberarnos, tendremos ocasión de hablar de los otros como si estuviesen atrapados en esa ridícula posición, de la cual hemos podido escapar; y, si después

volvemos a caer en tropiezos, me imagino entonces que debemos ser humildes y dejar que este argumento haga con nosotros lo que le plazca, así como lo hace un marinero con los pasajeros que sufren los efectos del mareo. Deja, entonces, que te hable del camino que todavía veo abierto ante nosotros.

Teet. Háblame.

Sócr. Diré que hemos estado equivocados al aceptar que un hombre no puede pensar que las cosas que conoce son cosas que no conoce y resultar, así, engañado. Ello es posible, de
b. alguna manera.

Teet. ¿Te refieres a algo que se me ocurrió cuando dije que esto era imposible? Suele suceder que, a veces, yo, que sé quién es Sócrates, imagino que un extraño que veo en la distancia es el Sócrates que yo conozco. En un caso como éste, puede darse un error de la clase que describes.

Sócr. ¿Y teníamos vergüenza de decirlo porque eso nos hubiera demostrado que conocemos y no conocemos lo que conocemos?

Teet. Exactamente.

Sócr. En efecto: debemos encarar la cuestión desde otro punto de vista. Quizá podamos romper el cerco por alguna parte,
c. aunque se ha de resistir a nuestros embates. De todos modos, hemos llegado a un punto tal en que debemos examinar cada argumento por los cuatro costados y ponerlo a prueba. Y ahora considera lo siguiente: ¿es posible llegar a saber algo que no conocíamos antes?

Teet. Seguramente.

Sócr. ¿Y este proceso puede repetirse ininterrumpidamente con una cosa y otra?

Teet. Por cierto.

Sócr. Imagina entonces, por así decir, que nuestra mente contenga una tablilla de cera que ha de ser, según los individuos, mayor o menor, y cuya cera puede ser pura o mezclada, más
d. dura en algunos, más blanda en otros, y que a veces tiene la consistencia adecuada.

Teet. Muy bien.

Sócr. Digamos que es un don de la madre de las musas, Memoria, y consideremos que cuando queremos recordar algo que vemos, oímos o concebimos en nuestras mentes, conser-

vamos esta cera debajo de las percepciones o ideas y las imprimimos en ella como si estampáramos el sello de un anillo. Lo que así queda impreso es recordado y conocido mientras permanezca la imagen; lo que se ha borrado y no ha logrado
e. mantenerse impreso, lo hemos olvidado y no lo conocemos.
Teet. Así es.

La palabra «conocer» ha recibido ahora un nuevo significado: conozco una cosa cuando la percibo directamente y una imagen de ella queda en mi memoria. Y esto amplía el marco de posibilidades que hasta aquí hemos tenido. Puedo conocer a Sócrates en este sentido, y, no obstante, ser incapaz de reconocerlo o de identificarlo cuando lo veo; y puedo confundir a Sócrates, a quien conozco, con un extraño que veo en la distancia. Esta posibilidad de «error» quedaba excluida en la argumentación anterior debido al falso supuesto de debo o conocer a Sócrates —en el sentido de percibirlo claramente o tener una nítida imagen de él en mi mente— o, en caso contrario, mi mente debe estar absolutamente en blanco en lo que a él se refiere.

Hay que observar que se habla de las ideas o nociones (ἔννοιαι) como estampadas en la memoria, al igual que las percepciones. Una idea es algo que nosotros «concebimos en nuestras propias mentes» (αὐτοὶ ἐννοήσωμεν), pero que no percibimos. Su origen y naturaleza permanecen obscuros; pero el hecho de mencionar estos objetos abre el camino a nuestro conocimiento de los números, que no son percibidos, sino que son tratados como imágenes estampadas en la memoria (195e).

191e. *Sócr.* Consideremos ahora el caso de un hombre que conoce de este modo las cosas y que presta atención a algo que ve u oye. ¿No cabe aquí la posibilidad de que emita un juicio falso?
Teet. ¿Cómo?
Sócr. Al pensar que las cosas que conoce son otras cosas que conoce. Antes nos equivocamos al asegurar que esto era imposible.
Teet. ¿Qué piensas ahora?

El siguiente discurso de Sócrates (192a, 1-c, 5) contiene una lista de todos los casos en que es imposible confundir una cosa con otra. Considera todas las combinaciones posibles entre dos objetos que

son a) conocidos (y ahora recordados) o b) desconocidos (completamente), c) ahora percibidos o d) no percibidos ahora. La conclusión es que hay sólo tres combinaciones en las cuales es posible el error. Como el lector podría encontrar las mismas dificultades que Teeteto para seguir el curso del razonamiento, quizá prefiera un resumen en lugar de la traducción. Lo más sencillo ha de ser utilizar la expresión «un conocido» para indicar una persona (o cosa) que conozco y de la que tengo, en este momento, una imagen mental en mi memoria; y «un extraño» para referirme a una persona (o cosa) de la que jamás he sabido nada y que me es *totalmente* extraña.

El error, entonces, es imposible en los casos siguientes:

1) Si ningún objeto es percibido en este momento, no puedo tomar equivocadamente uno conocido por otro conocido, ni confundirlo con uno extraño, ni confundir dos extraños. (Estos casos están ilustrados con ejemplos en 193a-b.)

2) Si sólo tenemos en cuenta la percepción, no puedo confundir dos cosas que veo, ni un objeto visto con otro no visto, ni dos objetos que no son vistos.

3) Cuando tenemos en cuenta tanto al conocimiento como a la percepción, no puedo confundir dos conocidos que en este momento veo y reconozco;[14] o tampoco confundir un conocido que ahora veo y reconozco, ni con un conocido ausente, ni con un extraño que está presente. Y tampoco puede haber confusión entre dos personas o cosas que me son totalmente extrañas, tanto si veo una de ellas como si no la veo.

Sócrates presenta a continuación un resumen de los tres casos en los cuales es posible el error, y los ilustra en detalle

192c, 5. *Sócr.* (*continúa*). Quedan, entonces, los siguientes casos, en los cuales pueden producirse juicios falsos.

Teet. ¿Cuáles son? Quizás ellos me ayuden a entender algo, porque, en realidad, ya no puedo seguir adelante.

Sócr. Ten en cuenta las cosas que conoces: puedes suponer que ellas son otras cosas que también conoces y percibes; o que son cosas que no conoces, pero que percibes; o puedes con-
d. fundir dos cosas que conoces y percibes.

14. Reconocer es adecuar la nueva percepción con la correcta imagen que una percepción anterior del mismo objeto dejó en la memoria.

Teet. Ahora entiendo menos que antes.

Sócr. Déjame, entonces, comenzar de nuevo, y trata de seguirme. Yo conozco a Teodoro y en mi mente tengo una imagen de él, y otro tanto ocurre con Teeteto. A veces los veo, los toco, los oigo o los percibo de alguna otra manera; en otros momentos, aunque no te percibo ni a ti ni a Teodoro, me acuerdo sin embargo de ambos y los tengo presentes en mi mente, ¿no es así?

e. *Teet.* Por cierto.

Sócr. Éste es, pues, el primer punto que quiero aclarar: que es posible tanto percibir como no percibir algo que se conoce.

Teet. Es verdad.

Sócr. Y es también posible, cuando aún no se conoce una cosa, no percibirla en algunas ocasiones, o percibirla en otras, y nada más.

Teet. También eso es posible.

A continuación Sócrates elige, como ejemplo, tres casos en los que el error es imposible. Hay casos que no implican ninguna percepción presente. 1) Cuando nada hay en mi mente, salvo imágenes de las cosas que he conocido con anterioridad, no puedo juzgar que una de estas cosas recordadas sea la otra. 2) Si sólo tengo la imagen de una, no puedo juzgar que la cosa sea algo que nunca he conocido. 3) Y menos aún puedo identificar o confundir dos cosas que jamás he conocido.

192e. *Sócr.* Fíjate si ahora puedes seguirme mejor. Si Sócrates conoce a Teodoro y a Teeteto, pero ni los ve ni tiene percepción actual de ellos, nunca podrá pensar en su propia mente que
193. Teeteto sea Teodoro. ¿Tiene sentido esto?

Teet. Sí, es verdad.

Sócr. Y bien: éste es el primero de los casos que te mencioné.

Teet. Sí.

Sócr. Y el segundo era éste: si yo sólo conozco a uno, pero no al otro, y no percibo a ninguno, tampoco en este caso podría pensar que el que conozco es el otro que no conozco.

Teet. Es verdad.

b. *Sócr.* Y, en tercer lugar, si yo ni conozco ni percibo a ninguno de los dos, no puedo pensar que una persona desconocida sea otra persona desconocida. Imagínate ahora que hemos

examinado todos los casos en los cuales no puedo juzgar falsamente sobre ti ni sobre Teodoro, ya sea que los conozca a los dos, a uno solo o a ninguno. Y, si me sigues, verás que lo mismo se aplica a la percepción.
Teet. Ahora sí te sigo.

«Lo mismo se aplica a la percepción» se refiere a la segunda clase de casos, a aquellos que sólo implican la percepción. Si sólo hay dos objetos de percepción, no podemos confundir el uno con el otro, tanto si percibimos los dos como uno solo. Queda aún la tercera clase de casos: aquélla en la que interviene tanto la percepción como el conocimiento previo. Entre éstos, Sócrates coloca los tres casos en los cuales es posible el error.

193b. *Sócr.* Nos queda entonces este caso, en el cual podría evitarse un juicio falso: cuando yo, que te conozco a ti y a Teodoro y
c. que tengo huellas de los dos —como si fuesen sellos— en mi tablilla de cera, los veo a los dos indistintamente a distancia y me encuentro en aprietos para asignar a la imagen visual correspondiente la huella propia de cada uno, como si se tratara de tener que poner el pie en su propia huella para llevar a cabo un reconocimiento;[15] y entonces cometo el error de intercambiarlos, como un hombre que fuerza su pie dentro de un zapato que no le corresponde, y aplica la percepción de cada uno a la huella del otro. Mi error puede ilustrarse con esas cosas que ocurren en los espejos cuando la corriente visual[16]
d. traslada a la derecha lo que está a la izquierda. En este caso, pues, se produce el error o el juicio falso.
Teet. Creo que es así, Sócrates. Ésta es una descripción admirable de lo que ocurre en los juicios.
Sócr. También se da el caso de que yo conozca a ambas cosas y perciba sólo una, y no logre que el conocimiento que tengo

15. Alusión al reconocimiento de Orestes por la semejanza de sus huellas con las de su hermana Electra (Esquilo, *Coéforas*, 205 y sigs.).

16. Platón explica la reflexión suponiendo que una corriente de luz (la corriente visual) que parte del ojo se une en la superficie del espejo con la corriente de luz (color) proveniente del objeto. Más adelante (en pág. 408) se explica cómo ocurre esta trasposición.

de ésa se corresponda con mi percepción. Ésta es la expresión que utilicé antes y que no entendiste.
Teet. No, no la entendí.

El primero de estos dos casos podría ser llamado el error de la doble trasposición. El segundo es muy similar, pero más simple, pues implica una sola trasposición del mismo tipo. En lugar de dos juicios falsos: «Aquel hombre (Teodoro) es Teeteto, y este otro (Teeteto) es Teodoro», tenemos uno solo. Hay también un tercer caso (192c) en el cual confundo a un extraño que veo con otro que recuerdo. El esquema es el mismo: identifico erróneamente algo que ahora percibo (sin que importe que lo haya conocido antes o no) con algo que no conozco. Sócrates no ilustra este caso, pero repite ahora la explicación de los dos anteriores que ya había ejemplificado.

193d. *Sócr.* Y bien; esto es lo que te decía: si, de dos personas, co-
e. noces sólo a una, y, además, la percibes, y encuentras que el conocimiento que tienes corresponde a esa percepción, nunca pensarás que es otra persona la que conoces y percibes, siempre que el conocimiento que tienes de ella llegue análogamente a corresponderse con la percepción. Así era, ¿no?
Teet. Sí.
Sócr. Pero queda todavía el caso que antes describí, y en el que aparece un juicio falso: la posibilidad de que tú puedas
194. conocer o ver o percibir ambas cosas, sin que ninguna de las dos huellas corresponda, cada una, a su propia percepción. Como un mal arquero apuntaste al blanco y erraste el tiro, lo cual es otra manera de decir que cometiste un error.
Teet. Con toda razón.
Sócr. Además, cuando hay una percepción presente que corresponde a una de las huellas, pero no a la otra, y la mente acomoda a la percepción presente la huella que corresponde a la ausente, comete en todos los casos un error. Resumamos: en el caso de los objetos que no hemos visto ni percibido antes, no
b. hay, según parece, posibilidad de error ni de juicios falsos, si lo que estamos diciendo ahora tiene algún sentido; pero precisamente en el ámbito de los objetos conocidos y percibidos es donde el juicio tiembla, oscila, y demuestra si es falso o

verdadero; verdadero, cuando ofrece impresiones acordes con sus propias huellas; falso, cuando yerra y se dirige a la huella equivocada.

Teet. Ésta sí que es una explicación satisfactoria, ¿o no, Sócrates?

c. *Sócr.* Más te convencerá cuando escuches lo que falta. Juzgar acertadamente es hermoso, pero hay algo ignominioso en el error.

Teet. Por supuesto.

Sócr. Bien, según dicen, la diferencia es ésta: cuando un hombre tiene en su mente una buena y gruesa tablilla de cera, lisa y preparada con la consistencia adecuada, y las impresiones que llegan a través de los sentidos quedan estampadas en estas tablillas del «corazón» —el término usado por Homero señala la semejanza entre la mente y la cera—,[17] entonces las
d. huellas son claras y profundas, y se mantienen durante largo tiempo. Esta gente aprende muy rápido y tiene muy buena memoria, y, además, no cambia las huellas de sus percepciones, sino que piensa rectamente. Al ser estas huellas diferentes y al estar distribuidas en un amplio espacio, es fácil hallarlas y asignarlas rápidamente a las figuras —las llamadas «cosas reales»—. A estos hombres se los llama inteligentes. ¿Estás de acuerdo?

Teet. Sí, totalmente de acuerdo.

e. *Sócr.* Cuando una persona tiene eso que la sabiduría del poeta calificó de «corazón velloso», o cuando la tablilla está hecha con cera impura o poco consistente y es demasiado dura o demasiado blanda, quienes tienen cera blanda son rápidos para aprender pero también para olvidar, mientras que sucede todo lo contrario con quienes tienen cera dura. Cuando es vellosa o áspera, de un material grumoso que contiene tam-

17. El término homérico para corazón (κέαρ) se parece a κηρός (cera). Beare (*Gk. Theories of Elem. Cognition* 267) señala que, si Platón hubiera elegido algún órgano físico correspondiente a la cera como asiento de la memoria, éste habría sido probablemente el corazón, pues el cerebro es el instrumento de la razón. No hay pruebas concluyentes de que se haya usado con anterioridad la comparación entre la memoria y una tablilla de cera, a no ser como metáfora poética (Esquilo, *Prom. Enc.* 815 μνήμοσιν δέλτοις φρενῶν, *Eum.* 275, etc.).

bién tierra y polvo, las impresiones que se obtienen no son nítidas; y lo mismo ocurre cuando el material es duro, pues no tienen la suficiente profundidad. Las impresiones de la
195. cera blanda no son nítidas porque no tienen contornos definidos y se borran fácilmente. Y si, además de esto, se sobreponen y se amontonan en una mente pequeña, estrecha y mezquina, resultan aún menos nítidas. Éstos son, pues, todos los que se inclinan a juzgar falsamente. Cuando ven, oyen o piensan algo, no pueden asignar con rapidez las cosas a sus múltiples huellas. Como son muy lentos y ubican las cosas en lugares equivocados, constantemente van, oyen y piensan de manera impropia, y decimos que están errados y que son necios.

b. *Teet.* Tu descripción no podría ser mejor, Sócrates.

Sócr. ¿Llegamos entonces a la conclusión de que los juicios falsos existen en nosotros?

Teet. Ciertamente.

Sócr. Y también los verdaderos, supongo.

Teet. También los verdaderos.

Sócr. Finalmente, entonces, hemos llegado a la conclusión de que ambos tipos de juicio existen.

Teet. Por cierto que sí.

No parece que Platón ofrezca la tablilla de cera más que como una ilustración, como un modelo mecánico que nos ayuda a distinguir la diferencia que hay entre una imagen de la memoria y una reciente impresión de los sentidos, y a imaginar el proceso de adecuación de una con otra en forma correcta e incorrecta. La conclusión —que existen juicios falsos y verdaderos de este tipo— se basa simplemente en la experiencia corriente. La ilustración sirve para poner de manifiesto que el error se produce no en el momento de la percepción directa, sino en los juicios que emitimos acerca de lo que percibimos. Éste es un adelanto respecto de Protágoras, quien no trazaba ninguna distinción entre lo que me «parece» verdadero (lo que creo o pienso) y lo que me «parece» real en la percepción. Pero su explicación del juicio falso como «pensamiento de algo que no es» y su negación de que tal cosa sea posible, ha sido dejada de lado. Esta tesis queda reservada para el *Sofista.*

195b-196c. *El juicio falso, sin embargo, no puede definirse, en general, como la inadecuación entre la percepción y el pensamiento*

Éste es, sin embargo, el punto débil. Sólo una pequeña clase de juicios falsos, incluso respecto de cosas que percibimos en el momento, consiste en identificarlas con cosas que antes hemos percibido y que ahora recordamos. Éste es el único tipo de juicio que hemos considerado y descrito hasta ahora. Hemos convenido, como cosa que resulta de la experiencia común, que estos juicios existen. Pero hay una inmensa clase de juicios —verdaderos y falsos— acerca de cosas que ahora no percibo y que jamás he percibido. Todos los juicios históricos acerca de acontecimientos ajenos a mi experiencia pertenecen a esta clase. Tal como Sócrates observa, también hay juicios verdaderos y falsos acerca de cosas que nunca pueden ser percibidas. Por ello, lo que se ha establecido hasta aquí es que existen juicios falsos en una clase muy pequeña de casos en los cuales identificamos erróneamente algo que percibimos. Esto es importante en tanto contradice la doctrina de Protágoras de que los juicios falsos son imposibles, pero falta aún señalar que esta «errónea» o equivocada «adecuación mutua entre el pensamiento y la percepción» no es una definición del juicio falso en general. No abarca los casos en los cuales no está involucrada la percepción. Podemos cometer errores acerca de los números, que no son objetos de la percepción pero que son «conocidos», en el sentido que hasta aquí se ha dado al término, *i. e.*, registrados como huellas en la memoria. Consecuentemente, debernos retractarnos de nuestra afirmación anterior de que el error no puede surgir entre dos objetos conocidos pero no percibidos.

195b. *Sócr.* En verdad, Teeteto, parece que una persona locuaz es una criatura[18] inoportuna y fastidiosa.

Teet. ¿Por qué? ¿Qué es lo que te hace hablar así?

c. *Sócr.* El disgusto con mi propia necedad. En verdad, soy muy locuaz. ¿Qué otro calificativo merecería un hombre que mueve los argumentos de aquí para allá porque es tan indeci-

18. «Locuacidad» o «charlatanería» eran términos despectivos aplicados a las conversaciones de Sócrates y sus seguidores. Véase más adelante, pág. 224, en *Sof.* 225d.

so que no puede tomar una determinación ni muestra disposición alguna para abandonarlos?

Teet. Pero ¿por qué te has disgustado tanto contigo mismo?

Sócr. No estoy sólo disgustado, sino que me angustia el temor de no saber qué responder a quien me preguntara: «¿Así que has hecho un descubrimiento, Sócrates: que los juicios falsos no residen en nuestras percepciones ni en nuestros pen-
d. samientos, sino en la adecuación mutua de una percepción y un pensamiento?». Supongo que respondería: «Sí», y que me jactaría de lo que acabamos de descubrir.

Teet. No veo por qué tendrías que avergonzarte de lo que acabas de hacer, Sócrates.

Sócr. «Por otra parte», continuaría, «¿dices que no podemos imaginar que un hombre, a quien simplemente pensamos y al que no vemos, sea un caballo, al cual tampoco vemos ni tocamos, pero que sí pensamos sin percibirlo de ninguna manera?». Supongo que yo volvería a contestar que sí.

Teet. Y con todo derecho.

e. *Sócr.* «Si es así», proseguiría él, «un hombre jamás podría imaginar que el 11, al que sólo puede pensar, es el 12, al que también sólo puede pensar». Vamos, encuentra tú la respuesta.

Teet. Bien, yo contestaría que, si él vio o tocó once cosas, podría suponer que fueron doce; pero que jamás podría tener semejante juicio acerca del 11 y del 12 que tiene en sus pensamientos.

Sócr. Y bien, ¿considera el hombre alguna vez en su mente al
196. 5 y al 7? No me refiero a cinco hombres y a siete hombres o a alguna otra cosa, sino sólo al 5 y al 7 mismos, que describimos como registrados en nuestra tablilla de cera, entre aquellas cosas de las que no había juicios falsos. ¿Alguien considera alguna vez estos números y se pregunta a sí mismo, en su conversación interior, cuánto suman? ¿Y no creen algunos que suman 11 y otros que suman 12? ¿O todos están de acuerdo en que suman 12?

b. *Teet.* No; muchos creen que suman 11; y si tenemos en cuenta números mayores, los errores aumentan; pues, según creo, estás hablando de los números en general.

Sócr. Sí, tienes razón. Considera ahora qué ocurre en este caso. ¿No piensa, entonces, que el mismo 12 que tiene estampado en su tablilla de cera, es el 11?

Teet. Así parece.

Sócr. ¿Debemos entonces volver a nuestro primer argumento? Pues si a alguien le pasa esto es porque está pensando que una cosa que conoce es otra cosa que conoce; y esto, según dijimos, era imposible. Ésta fue la razón que nos llevó a sos-
c. tener que no podía haber juicios falsos: se trataba de evitar la conclusión de que un mismo hombre pudiera, en el mismo momento, conocer y no conocer la misma cosa.

Teet. Es verdad.

Sócr. Si es así, debemos explicar los juicios falsos de alguna otra manera que no sea a través de la inadecuación del pensamiento y la percepción. Si así fuese, nunca cometeríamos errores con nuestros pensamientos. El dilema permanece: o los juicios falsos no existen, o es posible no conocer lo que se conoce. ¿Qué alternativa elegirías?

Teet. No veo posible elección.

El estudioso de Platón se sorprendería de hallar aquí que nuestro conocimiento de los números se atribuye al registro de una impresión en la tablilla de nuestra memoria, como si llegáramos a conocer el número 12 de la misma manera que un color, un sonido o una persona. ¿Abandonó Platón la doctrina de la reminiscencia, según la cual nuestro conocimiento de las Formas —incluyendo los números y sus relaciones— está siempre latente en el alma, sin ser adquirido por medio de los sentidos durante la vida, sino sólo revivido en ocasión de la experiencia sensible? No hay fundamento para tal conclusión. En todo el diálogo se examina la pretensión del mundo de los objetos sensibles exteriores de ser la única fuente del conocimiento. Esta pretensión está tomada en un sentido que implica que fuera de nosotros hay objetos físicos que pueden enviarnos datos sensibles a través de diferentes órganos, y, dentro de nuestra alma, una *tabula rasa* en la cual pueden estamparse y registrarse las impresiones así recibidas. Este mecanismo se basa en el supuesto empirista de que todo nuestro conocimiento ha de derivar, de algún modo, de los objetos exteriores de la percepción. Este supuesto (que el mismo Platón no acepta) admite que nuestra idea del número 12 ha sido extraída de una serie de impresiones sensibles y agregada a los registros de nuestra memoria. Como señala Campbell, «la memoria ha sido establecida para realizar la tarea de la abstracción». Éste es el esquema de

todo lo que hemos examinado hasta ahora. Fue suficiente para ilustrar una clase de errores: los que derivan de la inadecuación de viejos registros con nuevas impresiones. Pero acabamos de ver que esta fórmula no incluye el caso del error o confusión de un recuerdo por otro, y no sería, en consecuencia, como una explicación general de los juicios falsos. A no ser que encontremos un sentido en el cual podamos no conocer algo que conocemos, no podremos admitir errores acerca de los números. El esquema empirista tendrá que ser ampliado.

196d-199c. *La memoria comparada con una pajarera para explicar los juicios erróneos que no implican percepción*

Podría hacerse una objeción a la afirmación (196b) de que, cuando cometemos un error, «pensamos que el 12 de nuestra tablilla es el 11», o que «una cosa que conocemos (el 12) es otra que conocemos (el 11)». Todavía se acepta que el juicio falso debe consistir en la identificación errónea de una cosa con otra. Y si así fuera, lo que identificamos con 12 no es el 12, sino la suma de 5 y 7, un número que, por el momento, no conocemos (en un sentido). Nos preguntamos qué número es y, erróneamente, concluimos que es el 11. El número 12, aunque nos es familiar, no está presente en nuestra mente. No juzgamos, entonces, que 12 sea 11.

Esta objeción, por cierto, no invalida la única conclusión afirmada: que la inadecuación de pensamiento y percepción no puede ser una definición del juicio falso en general. Pero sirve para poner de manifiesto la necesidad de ampliar el esquema empirista, a saber, la de una mayor distinción entre los significados de la palabra «conocer». La engañosa afirmación de que «juzgamos que el 12 de nuestra tablilla de cera es el 11» es una consecuencia del uso demasiado estrecho del término «conocer» dentro de los límites de aquella imagen. «Conocer» significaba haber llegado a saber una cosa y «recordarla» en el sentido de tener, en este momento, un recuerdo de ella en nuestra mente. Si recuerdo de este modo tanto el 12 como el 11, es imposible confundirlos, como era imposible confundir a dos amigos ausentes cuando tengo en este momento el recuerdo de ambos. Sócrates llega, en consecuencia, a distinguir otro sentido de «conocer». La imagen de un objeto puede registrarse en la memoria sin estar por ello presente en nuestra conciencia. Es posible no conocer (tener en

la mente) lo que conocemos (poseer algo registrado en la memoria). Una nueva imagen, la de la pajarera, sustituye a la tablilla de cera para explicar este conocimiento latente. Ya no necesitaremos hablar como si el número 12 estuviera presente en nuestra mente y se confundiera con el 11.

196d. *Sócr.* Pero el razonamiento no nos va a permitir dejar en pie dos alternativas. De cualquier modo, no podemos perder el tiempo en contemplaciones: ¿qué te parece si nos proponemos dejar de lado toda vergüenza?

Teet. ¿Cómo?

Sócr. Si intentáramos decir a qué se parece el conocer.

Teet. ¿Y qué hay de desvergonzado en ello?

Sócr. Pareces ignorar que toda nuestra conversación, desde un comienzo, fue una investigación de la naturaleza del conocimiento, a partir, precisamente, del supuesto de que no sabíamos lo que era.

Teet. Pero claro, ya me había dado cuenta.

Sócr. ¿Y no te parece desvergonzado explicar a qué se parece el conocer, cuando en realidad no conocemos qué es el cono-
e. cimiento? La verdad, Teeteto, es que desde hace rato nuestra conversación está algo viciada. En innumerables ocasiones hemos dicho: «conocemos», «no conocemos», «tenemos conocimiento», «no tenemos conocimiento», como si pudiéramos entendernos el uno al otro sin conocer nada acerca del conocimiento. En este preciso momento, si te fijas bien, hemos utilizado las palabras «conocer nada» y «entender», como si tuviéramos derecho de utilizarlas mientras estamos todavía desprovistos de conocimiento.

Teet. Pero, Sócrates, ¿cómo podrás continuar una discusión si eliminas esas palabras?

197. *Sócr.* Siendo como soy, no podría; pero sí podría si fuera un experto en debates. Si estuviese ahora aquí una persona así, las eliminaría y nos reprocharía con severidad por el empleo que hacemos del lenguaje. Como no somos más que unos improvisadores, ¿tendré el coraje de decirte a qué se parece el conocer? Creo que eso nos ayudaría.

Teet. Entonces, hazlo sin pérdida de tiempo. Y nadie nos censurará por no haber evitado esas palabras.

Sócr. Y bien: ¿has oído lo que se suele decir que es el «conocer»?

Teet. Posiblemente, pero en este momento no lo recuerdo.

b. *Sócr.* Se dice que es «tener conocimiento».[19]

Teet. Es verdad.

Sócr. Hagamos entonces una pequeña enmienda y digamos que es «poseer conocimiento».

Teet. ¿Qué diferencia hay?

Sócr. Quizá, ninguna; pero deja que te diga mis ideas y luego ayúdame a ponerlas a prueba.

Teet. Si puedo, así lo haré.

Sócr. A mí me parece que «tener» es diferente de «poseer». Si un hombre compra una vestimenta pero no la usa, decimos que la posee pero que no la tiene consigo.[20]

Teet. Es verdad.

c. *Sócr.* Considera ahora si el conocimiento es una cosa que puedes poseer de esta manera, sin tenerla contigo, igual que un hombre que ha cazado aves —palomas y otras— y las coloca en una pajarera que tiene construida en su casa. En cierto sentido, sin duda, este hombre puede decir que «tiene» las aves durante todo el tiempo que las posee, ¿no es así?

Teet. Sí.

Sócr. Pero, en otro sentido, no las «tiene», si bien tiene poder sobre ellas, puesto que las mantiene cautivas en una jaula de su propiedad; puede tomarlas y retenerlas cuantas veces quiera,
d. eligiendo cualquier ave y soltándola luego; y esto podría repetirlo todas las veces que lo desee.

Teet. Así es.

Sócr. Así como antes imaginamos que en nuestra mente habla una suerte de tablilla de cera, podemos suponer ahora que cada mente tiene una especie de pajarera con aves de varias clases, algunas en bandadas separadas del resto, otras en pe-

19. Por supuesto, ésta no es una «definición» del conocer, sino sólo una paráfrasis verbal, como ocurre en *Eutidemo* 277b. Puede deberse a Pródico o a algún otro autor que haya escrito sobre el uso correcto del lenguaje (περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος). Pródico está citado en el contexto de *Eutidemo*, en 277e.

20. Ἔχειν suele utilizarse para significar «usar» una vestimenta. También significa «mantener», como se usa más adelante para referirse al hecho de mantener dentro de la pajarera al ave que ha sido atrapada.

queños grupos, y otras solitarias, volando todas en cualquier dirección.[21]

e. *Teet.* Supongámoslo. ¿Y qué sucede entonces?

Sócr. Hagamos de cuenta que, cuando somos chicos, este receptáculo está vacío, y que las aves representan conocimientos particulares. Cuando una persona adquiere uno de estos conocimientos particulares y lo empuja dentro de su jaula, tenemos que decir que aprendió o descubrió la cosa de la cual éste es el conocimiento, y que esto es lo que significa «conocer».

Teet. Sea.

198. *Sócr.* Ahora bien, imagínatelo cazando una vez más otro de los conocimientos particulares que desea, que lo atrapa y lo conserva, y que lo deja escapar a su vez. ¿Qué términos utilizaremos para describir este proceso? ¿Los mismos que usamos para el proceso de adquisición original, u otros? Una ilustración te ayudará a comprender lo que quiero decir. ¿Hay una ciencia a la que llamas «aritmética»?

Teet. Sí.

Sócr. Concíbela entonces como una caza de conocimientos particulares referentes a los números, tanto pares como impares.

Teet. Así lo haré.

Sócr. Ésta, tal como yo la considero, es la ciencia en virtud de
b. la cual un hombre tiene bajo su poder conocimientos particulares acerca de los números y puede transmitirlos a los demás.

Teet. Sí.

Sócr. Y cuando los transmite, llamamos a esto «enseñar» y cuando otro los recibe, lo llamamos «aprender», y cuando los tiene en el sentido de poseerlos en su propia pajarera, eso es «conocer».

Teet. Por cierto.

21. Parecería insinuarse aquí una clasificación de los objetos de conocimiento. La comparación con el *Sofista* (252e y sigs.) puede sugerir que los grupos grandes o pequeños de aves son Formas genéricas y específicas, y las aves solitarias que vuelan entre las demás, las Formas de aplicación universal, como Existencia, Semejanza, Diferencia, etc. Pero nada puede inferirse de estas conjeturas.

Sócr. Observa ahora lo siguiente. El perfecto matemático conoce todos los números, ¿no es así? No hay ningún número cuyo conocimiento no esté en su mente.

Teet. Naturalmente.

c. *Sócr.* Y puede contar tanto los números mismos en su propia cabeza, como cualquier grupo de cosas exteriores que tengan número

Teet. Por cierto

Sócr. Y al contar, ¿estamos simplemente diciendo que tratamos de encontrar cuál es la cantidad de un número?

Teet. Sí.

Sócr. Parece, entonces, que un hombre que —como hemos supuesto— conoce todos los números, trata de descubrir lo que conoce como si no tuviera conocimiento alguno de ello. No dudes de que más de una vez escucharás acertijos como éste.

Teet. Sí, por cierto.

d. *Sócr.* Y bien: nuestra imagen de la caza de palomas y de su posesión nos permitirá explicar cómo esta caza se lleva a cabo de dos maneras: primero, antes de poseer la paloma, para poseerla; luego, después de poseerla, para tomar y mantener en la mano lo que ya se poseía. Del mismo modo, si ya poseemos conocimientos particulares acerca de cosas que hemos aprendido y conocido, es todavía posible volver a conocer nuevamente las mismas cosas mediante el recurso de recobrar el conocimiento de alguna cosa determinada y mantenerlo. Se trata de un conocimiento que hemos poseído durante cierto tiempo, pero que no teníamos en las manos —por así decir— de nuestra mente.

Teet. Es verdad.

e. *Sócr.* Éste era el objeto de mi pregunta: ¿qué términos tendríamos que usar para describir al matemático que cuenta o a la persona ilustrada que lee? Pues en tales casos parecería que cada uno se dedicara a aprender nuevamente lo que ya conoce.

Teet. Eso parece ridículo, Sócrates.

Sócr. Sí, pero ¿podemos decir que va a leer o a contar algo que
199. *no* conoce, si ya hemos dado por sentado que conoce todas las letras y todos los números?

Teet. No; esto también es absurdo.

Sócr. ¿Diremos, entonces, que, si bien algunos se divierten dando vueltas y violentando las expresiones «conocer» y «aprender», a nosotros no nos interesan los juegos de palabras? Hecha la distinción entre poseer el conocimiento y tener un conocimiento sobre algo, estamos de acuerdo en que es imposible no poseer lo que se posee, y así evitamos la conclusión de que alguien pudiera no conocer lo que conoce; pero no digamos que le es posible tener al respecto un juicio
b. falso. Puede ocurrir que no adquiera el conocimiento de esa cosa sino un conocimiento particular distinto si sucede que al cazar algún otro determinado conocimiento particular se equivoca y, entre todos los que le revolotean alrededor, atrapa a uno diferente. En ese caso, como puedes comprender, confunde el 11 con el 12,[22] porque atrapó el conocimiento del 11 que estaba dentro de sí, en lugar del conocimiento del 12, así como podría haber cazado una tórtola en vez de una paloma.

Teet. Eso me parece razonable.

Sócr. En cambio, cuando atrapa al conocimiento particular que se proponía atrapar, no se confunde, sino que piensa lo verdadero. De este modo, tanto puede haber juicios falsos
c. como verdaderos, con lo cual hemos eliminado todos los obstáculos que nos molestaban. ¿Estás de acuerdo con esto, o no?

Teet. Estoy de acuerdo.

Sócr. Así es; y nos hemos desembarazado de la contradicción de que la gente no conozca lo que conoce. Lo que ya no implica que no poseamos lo que poseemos, estemos o no confundidos acerca de algo.

La pajarera ha ampliado la imagen de la tablilla de cera explicando el proceso de la caza de los latentes conocimientos particulares y el de su presentación a la mente. Se llegó así a la afirmación de que los juicios falsos ocurren cuando obtenemos un conocimiento particular equivocado y lo «intercambiamos» por el correcto. Una dife-

22. Literalmente, «piensa que 11 es 12». Esto no puede significar aquí que tiene ambos números en la mente y juzga que uno de ellos es el otro. Ya se dijo que eso es imposible (195e). Significa que *confunde* el número 11, que acaba de obtener, con el número 12, que en realidad estaba buscando al preguntar cuál era la suma de 7 más 5.

rencia importante entre las dos imágenes residía en que el proceso de la adquisición originaria del conocimiento se concibe en forma diversa. La tablilla de cera era considerada un receptáculo de impresiones sensibles que dejaban sus huellas en forma de imágenes en la memoria. Hubiera sido difícil suponer cómo una huella de tal índole podría haberse confundido con otra; y nada se nos decía del conocimiento histórico o de cualquier otro conocimiento que no derivara directamente de los sentidos. La pajarera, en cambio, representa el conocimiento como adquirido gracias a un maestro que «transmite» información al estudiante. Esta información no consistiría en series de huellas separadas sino más bien en afirmaciones que nos someten a consideración; abarcaría también el conocimiento histórico y el abstracto, así como nociones de cosas tales como los números.

Ahora bien: desde el *Menón* en adelante Platón ha hecho constantemente hincapié en que lo que él llama «conocimiento» no es algo que pueda transmitirse de una persona a otra. Los verdaderos objetos del conocimiento deben verse directamente a través del ojo del alma; los profesores que pretenden poner en la mente el conocimiento que no está allí, se parecen a quienes quieren infundir la vista a ojos ciegos.[23] A los sofistas se los condena por ofrecerse a «transmitir diversos tipos de excelencia» (*areté*) a sus oyentes.[24] Desde el punto de vista de Platón, todo el conocimiento matemático, así como el conocimiento de las Formas, no puede —en sentido corriente— «enseñarse». Está siempre en el alma, y sólo es necesario «recordarlo». La intervención de un maestro no se justifica, si bien el proceso puede ser dirigido y orientado por la conversación («dialéctica») con una persona más sabia que actúa como partera. Cualquier especialista verá en seguida que lo que hasta aquí se llamó «conocimiento particular» sólo puede ser una «creencia» (δόξα) comunicada de una mente a otra. No puede decirse todo esto aquí abiertamente porque las Formas están excluidas de la discusión, que se limita a la pretensión empirista de que todo conocimiento proviene del mundo exterior de los sentidos, sea por aprendizaje o por percepción directa. Pero Platón señala con mucho cuidado que aún estamos basándonos en el supuesto empirista de que la pajarera, en un comienzo, está vacía —es una *tabula rasa*— y que gradualmente se

23. *Rep.* 518c.
24. *Menón* 93b; *Eutidemo* 273d, 287a.

llena con los contenidos de la experiencia sensible o del aprendizaje. Al lector, guiado por la extensa descripción de la mayéutica socrática, le corresponde inferir que estos llamados «conocimientos particulares» no son en absoluto, conocimiento. Quizá, con toda intención, al describir el acto del «conocimiento latente», Platón nunca usa el término técnico «reminiscencia» (*anamnesis*).

199c-200d. *Rechazo del «intercambio de los conocimientos particulares» como explicación del juicio falso*

La pajarera nos permite imaginar cómo un hombre que ha aprendido que la suma de 7 más 5 es 12 puede preguntarse a qué es igual la suma de 7 y 5 y obtener un «conocimiento particular» equivocado, p. ej., 11, que también conoce. Confundió a éste con el «conocimiento particular» buscado, a saber, 12. Este «intercambio» puede parecer una descripción inobjetable de este tipo de errores. Pero Sócrates, no obstante, formula una objeción que recae sobre la no explicada expresión «conocimiento particular».

199c. *Sócr.* (*continúa*). Pero lo que me sorprende es la insólita consecuencia que tenemos a la vista.
Teet. ¿Cuál?
Sócr. Que el intercambio de los conocimientos particulares dé lugar a un juicio falso.
Teet. ¿Qué quieres decir?
d. *Sócr.* En primer lugar, que un hombre podría tener conocimiento de algo y, al mismo tiempo, ser incapaz de distinguir[25] esa misma cosa, no por no conocerla, sino en razón de su propio conocimiento; y, además, que podría juzgar que esa cosa es otra cosa, y viceversa. ¿No sería irracional que, cuando un conocimiento particular se presenta por sí mismo, la mente no fuera capaz de distinguirlo, y no conociera nada? Desde este punto de vista, si el conocimiento hiciera que nos equivocáramos al conocer, la presencia de la ignorancia sería suficiente para hacernos conocer algo, así como la presencia de la ceguera nos haría ver.

25. Para ἀγνοεῖν con el significado de «incapacidad de distinguir», en 188b.

La objeción es oscura, y el lenguaje ambiguo: ἀγοεῖν tanto puede significar «ser ignorante de» como «ser incapaz de distinguir» (lo opuesto a γνῶναι, «reconocer»). El «conocimiento particular que se presenta a sí mismo» puede aludir al 11, que yo he obtenido, en lugar del número 12, que estuve buscando sin encontrarlo. ¿En qué sentido el intercambio implica que alguien pueda «ser incapaz de distinguir (ἀγνοεῖν) esa misma cosa, no por no conocerla (ἀγνωμοσύνη) sino en razón de su propio conocimiento»? «Ser incapaz de distinguir una cosa» (el número 11) sólo puede significar que soy incapaz de distinguir el hecho de que no es ése el número que busco; por eso Sócrates dice que lo considero el 12, es decir, lo confundo con el 12. Pero «no por no conocerlo» (ἀγνωμοσύνη) significa «no por falta de *familiaridad con él*». La situación es análoga a la que se describió antes: veo algo con lo cual estoy familiarizado, y soy incapaz de distinguirlo, es decir, lo confundo con otra cosa conocida. Pero está allí implícita la percepción, y el error se explicaba como la adecuación mutua entre la impresión actual y la imagen mental equivocada. Aquí, en cambio, no está implícita la percepción. El propósito de Sócrates parece ser el de que la pajarera no contenga más que «conocimientos particulares». Conozco ambos números, el 11 y el 12; uno de ellos, el 11, está ahora en mi mente; ¿cómo puedo confundir este número con el otro, que también conozco? Si se me enseñó la verdad de que 7 + 5 = 12, y la conozco, ¿cómo puedo sustituir el 11 por el 12 y creer que he obtenido el número correcto? Aquí no se trata de ver borrosamente algo a distancia; sólo se alude a los «conocimientos particulares».

Podríamos objetar a esto que una explicación análoga de la inadecuación de dos conocimientos particulares podría darse si la inexplicada expresión «conocimiento particular» se tomara en un sentido más amplio. La expresión abarca objetos (tales como los números) que conozco, y también verdades que se me enseñaron. Todo eso está en mi pajarera. ¿Incluye ésta también un objeto complejo de la clase «la suma de 7 más 5»? Tendría que estar incluido; consta de términos que yo conozco y están en mi mente cuando pregunto: ¿cuál es la suma de 7 más 5? Éste es el objeto que identifico con el 11 al formular mi juicio falso. Si es un «conocimiento particular» y está contenido en mi pajarera, entonces el juicio falso podría explicarse como una unión errónea de dos conocimientos particulares, así como en la tabilla de cera el juicio falso consistiría en la unión de una im-

presión nueva y una errónea huella mental. El resultado sería un juicio falso compuesto enteramente por «conocimientos particulares» (términos que yo conozco). Parecería entonces que el recurso de la pajarera es, después de todo, tan adecuado para explicar los juicios falsos que no implican percepción, como la tablilla de cera lo era para aquellos que implicaban percepción.

Es difícil resistir la tentación de pensar que Platón pasó por alto esta explicación porque no reconocía que «la suma de 7 más 5» fuera un «conocimiento particular», sino que seguía hablando como si juzgáramos no que «la suma de 7 más 5 es 11», sino «12 (el número que estamos buscando) es 11 (el número que hemos obtenido)». Si quedan excluidos objetos tales como «la suma de 7 más 5», entonces las dificultades que plantea Sócrates, existen: ¿cómo puedo confundir el 11 que tengo en mi mente, con el 12, que conozco, pero que no tengo en mi mente?

Sea como fuere, Teeteto no presenta la explicación que acabamos de mencionar. Retoma la palabra «ignorancia» o «incapacidad de distinguir» (ἀγνωμοσύνη) de Sócrates y sugiere que nuestra mente, así como contiene «conocimientos particulares», puede contener «ignorancias» o «des-conocimientos particulares».

199e. *Teet.* Quizá cometamos un error, Sócrates, al considerar que las aves representan sólo conocimientos particulares, y debamos imaginar también des-conocimientos particulares volando alrededor de ellos en nuestra mente. Entonces, al cazarlos, nuestro hombre atraparía a veces un conocimiento particular, otras veces un des-conocimiento particular; el des-conocimiento particular lo haría juzgar falsamente, y el conocimiento en forma verdadera, respecto de la misma cosa.

¿Qué es un «des-conocimiento particular»? Evidentemente, no es un objeto que yo desconozca. Puede ser sólo una opinión falsa que yo he llegado a formar de algún modo o que me ha sido enseñada, como por ejemplo 7 + 5 = 11. No hay razón alguna que impida que las opiniones falsas estén en la pajarera; lo cierto es que nuestras pajareras contienen muchas. En la medida en que son términos con los cuales estoy familiarizado, que me fueron enseñados y que yo poseo almacenados en mi mente, satisfacen la descripción de «conocimientos particulares». Pero no son conocimiento en el sentido de

que todo aquello que sea conocimiento ha de ser verdadero. Que son, simplemente, opiniones falsas, se desprende de las últimas palabras de Teeteto: «El desconocimiento particular lo haría juzgar falsamente». La sugestión de Teeteto significa que lo que yo puedo obtener es una vieja opinión falsa que traigo a colación a la memoria.

Una respuesta obvia a las palabras de Teeteto sería: «Explicas ahora mi formulación de juicios falsos mediante la obtención de viejas opiniones falsas que hace mucho he adquirido y que tengo en mi memoria; pero eso no explica cómo he adquirido originariamente estas opiniones falsas. Lo único que haces es plantear el mismo problema un escalón más abajo: ¿cómo pude juzgar alguna vez que 7 + 5 = 11?». Sócrates, no obstante, no presenta esta objeción. A partir de la observación de Teeteto de que traigo a colación y afirmo una vieja opinión falsa, pregunta cómo es posible que sea incapaz de distinguirla como falsa y la confunda con un verdadero conocimiento particular.

199e. *Sócr.* No es fácil rechazar lo que dices, Teeteto; pero piensa nuevamente en tu sugerencia. Si las cosas ocurrieron como tú dices, el hombre que obtenga un des-conocimiento particular
200. juzgaría falsamente, ¿no es así?

Teet. Sí.

Sócr. Pero, lógicamente, no pensará que está juzgando falsamente

Teet. Por cierto que no.

Sócr. No; pensará que está juzgando correctamente; y su disposición mental será la misma que si conociera la cosa que está confundiendo.

Teet. Naturalmente.

Sócr. Entonces imaginará que, como resultado de su caza, no obtuvo un des-conocimiento particular, sino un conocimiento particular.

Teet. Claro.

Sócr. Entonces hemos dado un largo rodeo para volver a enfrentarnos nuevamente con nuestra dificultad originaria.
b. Nuestro implacable crítico se reiría de nosotros. «¡Qué maravilla de personas!», diría, «¿acaso podemos comprender que un hombre que conozca un conocimiento particular y un des-conocimiento particular, suponga que una de estas cosas que conoce es la otra, que también conoce? ¿O quizá no co-

nozca ninguna, y juzgue entonces que una de estas cosas desconocidas es la otra? ¿O conoce solamente una e identifica esta cosa conocida con la desconocida, o la desconocida con la conocida? ¿O acaso me dirán que hay todavía otros conocimientos particulares *acerca* de los conocimientos y des-conocimientos particulares, y que su propietario los mantiene encerrados en su ridícula pajarera o en su tablilla de cera,
c. conociéndolos mientras los posee, aunque no los tenga a la mano en su mente? De este modo se pasará la vida dando vueltas alrededor de un círculo sin poder avanzar ni un paso». ¿Qué replicaremos a esto, Teeteto?

Teet. En realidad, Sócrates, no sé qué decirte.

Sócr. Quizá merezcamos este reproche, mi joven amigo, porque del mismo se desprende que estuvimos equivocados al
d. dejar de lado el conocimiento para buscar en primer lugar la explicación del juicio falso. Pues no podríamos comprender a éste si no encontramos previamente una explicación satisfactoria de la naturaleza del conocimiento.

Teet. Al punto en que hemos llegado, Sócrates, no podemos evitar esta conclusión.

Los críticos objetan que resulta tan difícil explicar cómo puedo dejar de reconocer como falsa una creencia falsa y confundirla con una creencia verdadera que tengo en mi mente, como explicar cómo puedo confundir un objeto que está ante mi mente con otro que está en mi memoria. Como indica Sócrates, llegamos a esta pregunta: ¿cómo puedo conocer que conozco? ¿Cómo puedo distinguir el conocimiento cuando lo tengo y cómo puedo estar seguro de que es conocimiento? Es éste un viejo problema, discutido en *Cármides* (167 y sigs.) sin llegar a ninguna conclusión. Platón se niega a continuarlo aquí, o a desarrollar más extensamente el intento de explicar la opinión falsa.

Lo que se nos ha hecho evidente es que el término «conocimiento» es muy ambiguo. Hasta que no hayamos descubierto todos sus significados, no podremos explicar los juicios falsos. La discusión ha sido muy fructífera al poner en evidencia algunos de estos significados. Pero la perspectiva del diálogo excluye lo que Platón considera conocimiento en sentido estricto. Desiste de su búsqueda porque no puede ir más lejos sin hacer entrar en juego los verdaderos objetos

del conocimiento. El análisis platónico de los juicios falsos aparecerá en el *Sofista*, donde se ha de recurrir a las Formas.

200d-201c. *Conclusión: el conocimiento no puede definirse como opinión verdadera*

Ya se ha aclarado que los llamados «conocimientos particulares» que he aprendido de algún maestro y almacenado en mi memoria no son más que opiniones verdaderas. Cuando algunos de ellos se me hacen presentes en la conciencia, mi actitud mental acerca de ellos es, como dice Sócrates, imposible de distinguir de mi actitud frente a una opinión falsa. Esta consideración nos conduce al punto siguiente: a la definitiva refutación de la pretensión de la opinión verdadera de ser conocimiento. Mi confianza en una simple opinión no tiene fundamento racional. La enseñanza que consiste en «transmitir» opiniones tanto verdaderas como falsas no es mejor que la persuasión retórica del abogado. Así no se llega al conocimiento y una vez que se lo alcanza, no puede ser afectado por la persuasión.

200d. *Sócr.* Comencemos entonces de nuevo: ¿qué ha de decirse que es el conocimiento? Pues seguramente no nos daremos aún por vencidos.

Teet. No, a menos que te des tú.

Sócr. Dime, entonces: ¿qué definición podremos dar sin correr el riesgo de contradecirnos?

e. *Teet.* La que antes intentamos, Sócrates. No se me ocurre otra cosa.

Sócr. ¿Cuál era?

Teet. Que la opinión verdadera es conocimiento. Pues seguramente no hay error, al menos, en creer lo que es verdadero, y las consecuencias son siempre satisfactorias.[26]

Sócr. Inténtalo y verás, Teeteto, como respondía aquel hombre a quienes le preguntaban si el río era demasiado profundo para vadearlo. También aquí, si queremos ir adelante en

26. En el *Menón* (97a) se había señalado que, a los efectos prácticos, era lo mismo creer que un camino conduce a determinado lugar, que conocer que realmente lo hace. Véase también *Rep.* 506c: la opinión sin conocimiento es, a lo sumo, como un ciego que elige el camino correcto.

nuestra búsqueda, podemos tropezar con algo que nos revele
201. lo que andamos buscando. Si nos quedamos donde estamos,
entonces sí que no haremos nada.

Teet. Es verdad; avancemos y veamos.

Sócr. Y bien; no necesitamos ir muy lejos: hay una profesión que te probará que la opinión verdadera no es conocimiento.

Teet. ¿Cómo es eso? ¿Qué profesión?

Sócr. La profesión de esos portentos de intelecto conocidos
como oradores y abogados. Tienes ahí a hombres que utili-
zan su habilidad para convencer, pero no por la enseñanza,
sino haciendo creer a la gente todo cuanto ellos quieren que
b. crean. Difícilmente podrás imaginar maestros más hábiles para
conseguir, en contados instantes, que sus oyentes estén ente-
rados a fondo de toda la verdad acerca de algún robo o de al-
guna violencia que ellos no hayan presenciado.

Teet. No es fácil de imaginárselo, pero, en efecto, los convencen.

Sócr. Y al decir «convencer» quieres decir «hacerles creer algo».

Teet. Desde luego.

Sócr. Cuando los jueces se han convencido de ciertos hechos que sólo pudieron haber sido conocidos por un testigo ocular, entonces, al juzgar de oídas, aceptando una opinión verdadera y sin tener ningún conocimiento, aun en el caso de que acierten con el veredicto, ¿es correcta la convicción que tienen?

Teet. Por cierto.

Sócr. Pero si la opinión verdadera y el conocimiento son una y la misma cosa, ni el mejor de los jueces podría tener una opinión correcta sin conocimiento. Parece, entonces, que deben ser cosas diferentes.

Este argumento se repite en un diálogo posterior, el *Timeo* (51d), donde la existencia de las Formas se infiere de la distinción entre el conocimiento o el entendimiento racional (νοῦς) y la opinión verdadera. El conocimiento es producto de la enseñanza, está acompañado siempre de una explicación verdadera de su fundamento (ἀληθὴς λόγος), es inconmovible por la persuasión, y sólo lo poseen los dioses y algunos pocos hombres. La opinión verdadera resulta de la

persuasión, no se basa en fundamentos racionales (ἄλογον), puede ser cambiada por la persuasión y la posee toda la humanidad.

En nuestro pasaje, Sócrates no habló de la ausencia de fundamentos racionales, tal como lo tenía en mente en el *Menón* y en el *Timeo*. En estos dos diálogos Platón piensa en lo que él llama conocimiento. En el *Menón* está en tela de juicio el conocimiento matemático. Después de su experiencia con el esclavo, Sócrates señala que el esclavo tiene ahora una opinión verdadera sobre la solución; pero no es conocimiento hasta que no haya pasado sucesivamente por todas las etapas de prueba. Sólo entonces verá por sí mismo, con una convicción inconmovible, que la solución ha de ser verdadera. Su opinión estará ahora asegurada por una reflexión sobre los fundamentos o razones (αἰτίας λογισμῷ). Tal es la «verdadera explicación de los fundamentos» (ἀληθὴς λόγος) a la que se refiere el *Timeo*. Pero aquí se mencionan los objetos reales del conocimiento, y Sócrates sólo se permite mostrar el contraste análogo entre la opinión de segunda mano del juez y el «conocimiento» directo del testigo ocular, que ha visto el hecho por sí mismo.

III. Pretensión de ser conocimiento que tiene la opinión verdadera acompañada de una razón o explicación

201c-202c. *Sócrates expone esta teoría tal como la escuchó*

La siguiente propuesta de Teeteto afirma que el agregado de un cierto tipo de «razón» o «explicación» (*logos*)[1] convertirá a la opinión verdadera en conocimiento. Se consideran y distinguen varios sentidos posibles de «razón», y la propuesta es finalmente rechazada. Parecería, no obstante, que ninguno de estos sentidos es el que la palabra «razón» tiene en el *Menón* y en el *Timeo*. A medida que avancemos nos daremos cuenta del motivo por el cual se ignora este sentido.

1. El idioma inglés carece de un equivalente de *logos*, término que indica: 1) enunciado, discurso; 2) expresión, definición, descripción, fórmula; 3) «cuenta» o enumeración; 4) explicación, razón, fundamento. El traductor se ve obligado a usar unas veces una expresión y otras veces otra. En el texto, la palabra permanece ambigua hasta que Sócrates distingue algunos de sus principales significados.

201c. *Teet.* Sí, Sócrates, he oído que alguien hacía una distinción.[2]
Lo había olvidado, pero ahora lo recuerdo. Decía que la opi-
d. nión verdadera, con el agregado de una razón (*logos*), era co-
nocimiento, mientras que la opinión sin razón quedaba ex-
cluida de él. Cuando no se podía dar razón de una cosa, ésta
no era «cognoscible» —tal era la palabra que usaba—; cuan-
do se podía, era cognoscible.
Sócr. Es una buena propuesta. Pero dime cómo distinguía las
cosas cognoscibles de las incognoscibles. Puede ocurrir que lo
que tú has oído concuerde con algo que también yo oí decir.
Teet. No estoy muy seguro de recordarlo; pero estoy seguro
de reconocerlo si lo oigo exponer.
Sócr. Si has tenido un sueño, deja que a mi vez te cuente uno
mío. Me parece que escuché que hay quienes dicen que lo que
e. podrían llamarse elementos[3] primeros de que un hombre y
todas las demás cosas se componen, son de tal índole que no
se puede dar razón alguna de ellos. Cada uno sólo puede ser
nombrado; no podemos atribuirles ninguna otra cosa, ni de-
cir que existen o que no existen, puesto que, en tal caso, les
202. estaríamos atribuyendo existencia o no existencia, y, si que-
remos expresar cómo son en sí, no debemos agregarles nada.
Ni siquiera podemos agregarles «mismo», «esto», «solo» o
«este»,[4] ni cualquier otro término por el estilo. Estos térmi-
nos, que merodean por ahí, se aplican a cualquier cosa, y son
distintos de las cosas a las que se aplican. Si fuera posible ex-
presar un elemento en alguna fórmula que le fuera exclusiva,
en tal expresión no tendrían cabida otros términos; pero lo
cierto es que no hay ninguna fórmula para expresar cada ele-
mento: sólo pueden ser nombrados, puesto que el nombre es
b. todo cuanto les pertenece. Pero al llegar a las cosas compues-
tas por esos elementos, entonces, como estas cosas son com-

2. Entre el conocimiento y la opinión verdadera.

3. στοιχεῖα significa letras del alfabeto, o los «rudimentos» de un objeto. Ésta es la primera vez —se dice— que la palabra se aplica a los elementos de las cosas físicas. Enseguida, συλλαβαί (sílabas) se aplica a las cosas complejas compuestas de elementos.

4. La conjetura de Buttmann τὸ 'τὸ' en vez de τοῦτο (aquí y en 205c) puede fundamentarse en *Sof.* 239a. Véase la nota correspondiente (pág. 261).

plejas, los nombres se combinan para dar una descripción (*lo-
gos*), descripción que es, precisamente, una combinación de
nombres. Por lo tanto, los elementos son inexplicables e in-
cognoscibles, pero pueden ser percibidos; los complejos («sí-
labas»), en cambio, son conogscibles y explicables, y de ellos
podemos tener nociones verdaderas. Así, cuando alguien lo
c. gra captar la verdadera noción de algo sin una razón, no se tra-
ta de que su mente no lo piensa verdaderamente, sino que él
no lo conoce; pues si alguien no puede dar ni recibir razón de
algo, entonces no tiene conocimiento de ese algo. Pero por lo
contrario, cuando encuentra una razón, todo esto es posible
para él y está así perfectamente equipado de conocimiento.
Esta versión ¿es fiel representación del sueño que oíste, o no?
Teet. A la perfección.

La teoría expuesta aquí no fue jamás sostenida por Platón mismo. Por otra parte, se trata, evidentemente, de una teoría filosófica, y no de un producto del sentido común. Debió haber pertenecido a algún contemporáneo de Sócrates o de Platón, al cual prefirió no nombrar.[5] Posiblemente, se presenta a Sócrates «soñando» esta teoría porque ella surgió, en realidad, después de su muerte. Parece no haber elementos de prueba suficientes para identificar a su autor.[6] La teoría puede ser examinada en tres aspectos principales: a) Las cosas; b) El lenguaje; c) El conocimiento.

a) *Las cosas.*— Las únicas cosas que se reconocen son «nosotros y todo lo demás», es decir, los objetos naturales, individuales y concretos. Están compuestos por elementos simples e irreductibles. No se habla de las cosas inmateriales, puesto que los elementos son con-

5. Tanto Teeteto (en 201c) como Sócrates (202c, τὸν εἰπόντα) hablan del autor en singular.

6. La atribución a Antístenes fue muy defendida por Gillespie (*Arch. Gesch. Philos.* XXVI, 479 y sigs.; XXVII, 17 y sigs.). Véase también Ross, *Metaph. of Aristotle* I, 346. A. Levi (*Révue Hist. Philos.* 1930, págs. 16 y sigs.), entre otros, ha discutido esta atribución. El prof. G. C. Field en *Plato and his Contemportaries* (1930), 160 y sigs., presenta un exhaustivo estudio de Antístenes. Además, veo muy poca semejanza entre esta doctrina y el atomismo atribuido a Ecfanto, que sugieren Burnet y Taylor.

siderados perceptibles. Esto nos demuestra también que no se alude a los átomos. Como no se dan ejemplos, no podemos saber si por «elementos» se entiende las sustancias primarias simples, tales como el oro, o las cualidades simples, como el amarillos, ni si el autor hizo esta distinción. Debió haber querido referirse a algún componente simple que tendríamos que nombrar al enumerar todas las partes que podemos percibir y distinguir en una cosa compleja.

b) *El lenguaje.*— El elemento, puesto que es simple, tiene sólo un nombre. Podemos referirnos a él o indicarlo mediante su nombre. Pero «no tiene *logos*». Esto parece implicar dos significaciones que tenemos que distinguir: 1) No podemos hacer ningún *enunciado* acerca del elemento, ni siquiera el de que existe. Si hablamos únicamente de él, no debemos agregarle ni adscribirle ningún segundo «nombre» (palabra). El elemento queda completamente indicado al pronunciar la sola palabra «oro» o «amarillo». Ni siquiera podemos decir «esto es amarillo», porque tanto «esto» como «es» expresan algo diferente del simple nombre «amarillo», que ya expresa todo cuanto puede ser expresado y todo cuanto percibo. Además, tanto «esto» como «es» no pertenecen exclusivamente al elemento que percibo. 2) El nombre del elemento es *indefinible*, así como el elemento mismo es irreductible. Su naturaleza es simple y de ella no puede darse ninguna «razón» que consista en una serie de nombres (palabras).

La definición de *logos* como una «combinación de nombres» (palabras) abarcará los enunciados sobre las cosas, así como la definición de un nombre definible. Pero probablemente el autor no pensaba en la definición de los nombres (a los cuales no colocaría entre las «cosas» complejas), sino sólo en la descripción de cosas. Los nombres simples indican las partes correspondientes a los elementos; la completa descripción o «razón» de una cosa compleja consiste en tantos nombres como elementos tenga. En todos los enunciados sobre una cosa, en los que se dan los nombres de la misma, cada uno de éstos ha de corresponder a cada parte de la cosa. En el *Sofista* (pág. 495) volveremos a encontrarnos con este punto de vista sobre lo que después será llamado «predicación». Parece que no se distinguiera entre la definición y otros enunciados acerca de la cosa; y éste parece ser el caso de nuestro pasaje.

c) *El conocimiento.* — La teoría distingue entre percepción (αἴσθησις), opinión verdadera (ἀληθὴς δόξα) y conocimiento (ἐπιστήμη). Del elemento sólo tenemos una percepción simple directa, no «conocimiento». De una cosa compleja, tenemos en primer lugar una opinión verdadera (ἀληθὴς δόξα), sin un *logos*. *Logos*, como muestra la argumentación final, significa la enumeración en palabras de los componentes simples de algo complejo. Si he hecho eso, he «dado una razón» de una cosa compleja, y puede decirse entonces que la «conozco». Expresé lo que la cosa es mediante la enumeración de todas sus partes simples. Pero es difícil estar seguro de lo que significa esta «δόξα verdadera» que poseo antes de enumerar las partes. Posiblemente no será más que una presentación global y no discriminada de todo el objeto. En defensa de la traducción «opinión verdadera» debe señalarse que Platón usó la frase «obtener la δόξα verdadera de *una cosa* sin un *logos*».[7] Parece aludirse a una «opinión», «noción» o «impresión». Podría conjeturarse que esa noción estaría expresada por un nombre definible, como «hombre» o (para utilizar el posterior ejemplo de Sócrates, en 207a) «carro». Posiblemente δόξα incluye el juicio «esto es un hombre». Este juicio puede ser verdadero (quizá, *deba* ser verdadero); pero no tendré conocimiento hasta que no haya enumerado todas las partes del objeto, lo cual es lo mismo que definir su nombre.

La teoría menciona sólo opiniones *verdaderas*, y no falsas. No es improbable que el autor sostuviera que todas las opiniones son verdaderas. Si una opinión está compuesta de percepciones simples, cada una de ellas es una impresión producida directamente por alguna propiedad simple de la cosa, y, en tal caso, si no hay error en las percepciones, tampoco los habría en la opinión compleja. La teoría puede sostener que debe existir en efecto la cosa que percibo, o que debe haber una noción de ella; de otro modo, estaría percibiendo otra cosa o absolutamente nada. Es muy probable que el autor de esta teoría estuviese de acuerdo —como lo estaba Antístenes— con quienes negaban la posibilidad de las opiniones y enunciados falsos.

7. 202b: ὅταν ἄνευ λόγου τὴν ἀληθῆν δόξαν τινός τις λάβῃ. Ya hemos señalado (pág. 158, nota 13) el uso en Platón de δοξάζειν con acusativo, para expresar «pensar *en* una cosa». A su vez, ἔχων δοξαν περὶ σοῦ (209a, 1) y σὲ ἐδόξαζον (209b, 2) se usan como expresiones intercambiables con el significado de «tener una opinión de ti».

202c-206c. *Crítica de la teoría por hacer incognoscibles a los elementos*

Para comprobar lo que sigue es importante darse cuenta de que la teoría es materialista en el sentido de que las únicas «cosas» que reconoce como objetos de cualquier tipo de conocimiento son cosas individuales concretas, y las partes perceptibles que las constituyen.

Sócrates destruye, en primer lugar, la teoría en su propio terreno, donde se vuelve insostenible la afirmación de que los elementos son incognoscibles.

202c. *Sócr.* Entonces, ¿te parece aceptable este sueño y sostienes que una opinión verdadera, con el agregado de una razón, es conocimiento?

Teet. Precisamente.

d. *Sócr.* ¿Es posible, Teeteto, que en un solo instante, hayamos encontrado hoy lo que tantos hombres sabios buscaron hasta envejecer sin encontrarlo?

Teet. De todos modos, Sócrates, estoy satisfecho con nuestra presente afirmación.

Sócr. Sí; la afirmación, en sí, puede ser satisfactoria, ya que nunca hubo conocimiento alguno sin una razón y sin una opinión correcta.[8] Pero hay un punto en la teoría que no me satisface.

Teet. ¿Cuál es?

Sócr. El que podría considerarse su rasgo más ingenioso: afirma
e. que los elementos son incognoscibles, pero que, en cambio, puede conocerse lo complejo («sílabas»).

Teet. ¿Acaso no es así?

Sócr. Debemos averiguarlo. Mantengamos como una especie de rehén de la teoría a los ejemplos que la ilustraban en los términos en que fue enunciada.

Teet. ¿Cuáles?

Sócr. Las letras, que son los elementos de la escritura. Éste, y no otro, fue el modelo que el autor de esta teoría tenía en su mente, ¿no es así?

8. Esto puede significar que la fórmula «opinión verdadera con una razón» es, al menos, una descripción satisfactoria de cierto tipo de conocimiento, con la condición de que se dé a *logos* su sentido correcto, y no alguno de los que se discuten en el contexto siguiente.

Teet. Sí, así es.

203. *Sócr.* Tomemos entonces el ejemplo y examinémoslo; o, mejor dicho, examinémonos a nosotros mismos: ¿aprendimos las letras según este principio, o no?[9] Por lo pronto: ¿es verdad que puede darse una razón de las sílabas, pero no de las letras?

Teet. Parece que sí.

Sócr. Estoy decididamente de acuerdo. Supongamos que, acerca de la primera sílaba de «Sócrates», alguien te preguntara: «Explícame, Teeteto: ¿qué es "SO"?», ¿qué responderías?

Teet. S y O.

Sócr. ¿Y has dado una explicación de la sílaba?

Teet. Sí.

b. *Sócr.* Sigamos entonces; dame una razón similar de S.

Teet. ¿Cómo podemos enunciar los elementos de un elemento? Lo que ocurre, Sócrates, es que la S es una consonante, apenas un ruido, como un silbido de la lengua. La B, en cambio, no es un sonido articulado ni un ruido, y lo mismo la mayoría de las letras. De tal modo que podemos decir que son inexplicables, pues incluso las más nítidas, que son las siete vocales, sólo tienen un sonido, y ninguna clase de razón puede darse de ellas.[10]

Sócr. Hemos encontrado, entonces, una conclusión correcta sobre el conocimiento.

Teet. Aparentemente, sí.

La «conclusión correcta» es la de que si *logos* significa razón o explicación consistente en la enunciación de los componentes de una cosa compleja, encontraremos siempre, en última instancia, partes simples que no pueden «ser explicadas». (También en matemáticas los términos primitivos usados en las definiciones deben ser indefinibles.) Pero si ese análisis ha de dar lugar al conocimiento, entonces estos elementos últimos deben ser cognoscibles. El punto débil de la teoría consiste en que, si bien dice que son incognoscibles, afirma que sólo pueden percibirse. Entonces el proceso de adquisición del

9. Sócrates vuelve sobre este problema en 206a.

10. En el *Filebo* 18b encontramos la misma clasificación: 1) *vocales* (φωνήεντα), 2) *consonantes* (ἄφωνα), sin sonido articulado), 3) *mudas* (ἄφθογγα, que ni siquiera son sonidos).

conocimiento es el proceso de analizar un complejo —que aún no es conocido— en componentes —que pueden ser conocidos—.

El argumento con que se expone este punto débil tiene la forma de un dilema. Una sílaba (complejo) puede ser o 1) la mera unión de letras, o 2) una entidad singular que cobra existencia al combinarse las letras y que desaparece cuando éstas se separan. Sócrates elimina fácilmente la primera alternativa.

203c. *Sócr.* ¿Hemos procedido bien al decir que las letras no pueden ser conocidas y que, en cambio, las sílabas sí?
Teet. Parece que sí.
Sócr. Veamos la sílaba, entonces: ¿entendemos por tal las dos letras o (si hay más de dos) todas las letras? ¿O se trata acaso de una entidad singular que cobra existencia en el momento en que las letras se juntan?
Teet. Yo diría que son todas las letras.
Sócr. Entonces toma el caso de las letras S y O. Las unes y tienes la primera sílaba de mi nombre. Cualquiera que conozca esta sílaba conoce las dos letras, ¿no es así?
d. *Teet.* Naturalmente.
Sócr. Entonces, conoces la S y la O.
Teet. Sí.
Sócr. Pero, si no conoce *cada* letra, ¿cómo conoce a las dos sin conocer a ninguna?
Teet. Esto es monstruosamente absurdo, Sócrates.
Sócr. Más aún: si es necesario conocer cada una de las dos cosas antes de conocer las dos juntas, para conocer la sílaba tiene que conocer primero las letras; y entonces nuestra sutil teoría se desvanece y nos deja a la deriva.
e. *Teet.* Y con una sorprendente rapidez.
Sócr. Sí, porque no hemos sabido cuidarla bien.

El argumento no es un mero juego de palabras. Si la sílaba es exactamente lo mismo que sus dos letras, conocer la sílaba es conocer las letras. Podría agregarse que la teoría distingue el conocimiento de la percepción y, evidentemente, considera que el conocimiento es superior. Puesto que la sílaba no es más que la unión de dos letras, de cada una de las cuales tengo una percepción, «el agregado de la razón» que tendría que producir el conocimiento, sólo puede en reali-

dad conducir a dos percepciones, una junto a la otra, de dos objetos incognoscibles.

La segunda alternativa —la sílaba es algo distinto de la unión de las letras— requiere distinciones más sutiles.

203e. *Sócr.* (*continúa*). Quizá debimos haber sostenido que la sílaba no es un conjunto de letras, sino una entidad singular que surge de ellas con un carácter unitario y que es diferente de las letras.
Teet. Sin duda. Tal vez por este camino iremos mejor que por el otro.
Sócr. Veamos, entonces. No debemos abandonar de una manera tan poco noble una doctrina tan respetable.
Teet. Claro que no.

204. *Sócr.* Supongamos, entonces, que nos dice lo siguiente: la sílaba surge como una entidad singular de un grupo de letras que pueden combinarse;[11] y esto ocurre con las cosas complejas, y no sólo con las letras.
Teet. Sin duda.
Sócr. En tal caso, no debe tener partes.
Teet. ¿Por qué?
Sócr. Porque si una cosa tiene partes, el todo debe ser lo mismo que sus partes.

El término «todo» sólo indica aquí una cosa compuesta de partes en las que puede ser dividida de tal modo que las partes puedan dar razón del todo. Del mismo modo, la suma de dinero que constituye un chelín puede dividirse en doce peniques que equivale completamente a ese valor. Nada se evapora en el proceso de división. El todo, así, es exactamente equivalente a «todas las partes». En consecuencia, si la sílaba o complejo es algo más que las letras, las letras no serían partes de ese algo (y éste puede tener otras partes); o sea que éste no puede ser «el todo». De esta afirmación podríamos pasar di-

11. συναρμοττόντων no es «armonioso». Significa que sólo algunas letras pueden «colocarse juntas» para formar una sílaba: una de ellas debe ser una vocal (*Sof.* 253a). Otras combinaciones de letras, a saber, dos o tres consonantes sin una vocal, son imposibles.

rectamente a la conclusión (205c): puesto que una sílaba es algo unitario, que no tiene partes en las cuales se divide, es simple, inexplicable e incognoscible por la misma razón que lo eran las letras. Ésta es la conclusión que completa el dilema. La teoría se vuelve insostenible si la mantenemos dentro de sus propios supuestos. Pero aquí Sócrates se vuelve para hacer frente a la objeción de que un todo que consta de partes puede no ser simplemente la «suma» de esas partes (τὸ πᾶν) o «todas las partes» (τὰ πάντα), sino una entidad singular que surge de ellas y que es distinta de ellas. Es verdad que un rompecabezas, una vez completado, tiene la unidad que consiste en formar una figura, que desaparece cuando las partes son separadas. Pero Sócrates se justifica al sostener que esta entidad resultante no es descrita con propiedad al decir que es un «todo». Éste es un elemento adicional que sobreviene al colocarse juntas las partes que forman el todo. Sostiene, en cambio, que el todo no puede distinguirse de la «suma», y que ésta tampoco puede distinguirse de «todas las partes».

204a. *Sócr.* (*continúa*). ¿O dirás que un todo por el estilo[12] es una entidad singular que surge de las partes y que es distinta de la suma de las partes?
Teet. Sí, eso digo.
Sócr. Entonces, para ti, ¿la suma (τὸ πᾶν) es lo mismo que el todo, o es algo diferente?
b. *Teet.* No lo veo muy claro; pero como antes me recomendaste que respondiera con valor, me arriesgaré y diré que es algo diferente.
Sócr. Está bien, Teeteto; si tu respuesta también lo está, eso habrá que verlo.
Teet. Sí, por cierto.
Sócr. Y bien: según tu punto de vista reciente, el todo es diferente de la suma.
Teet. Sí.
Sócr. Pero ¿hay alguna diferencia entre la suma y todas las cosas que ella incluye? Por ejemplo, cuando decimos «uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis», o «dos veces tres», o «tres veces
c. dos», o «cuatro más dos», o «tres más dos más uno», en todos estos casos, ¿expresamos lo mismo o cosas diferentes?

12. «Por el estilo» (καί), a saber, como la sílaba, de la cual se afirmó tal cosa.

Teet. Lo mismo.
Sócr. Seis, y no otra cosa.
Teet. Sí.
Sócr. En efecto: en cada una de estas formas hemos expresado el seis.[13]
Teet. Sí.
Sócr. Y cuando las expresamos, ¿no es la suma de ellas lo que expresamos?[14]
Teet. Así debe ser.
Sócr. ¿Y esta suma es algo distinto de «seis»?
Teet. No.

d. *Sócr.* Entonces, de todos modos, en el caso de cosas que consisten en números, las palabras «sumas» y «todas las cosas» denotan lo mismo
Teet. Así parece.
Sócr. Encaminemos por aquí nuestro argumento. El número de (pies cuadrados que hay en) un acre y el acre, son lo mismo, ¿no es así?
Teet. Sí.
Sócr. Y también el número de (soldados de) un ejército y el ejército, y así en todos los casos. El número total es lo mismo que la cosa toda en cada caso.
Teet. Sí.

e. *Sócr.* Pero el número de (unidades de) un conjunto de cosas, ¿puede ser otra cosa que *partes* de ese conjunto?
Teet. No.
Sócr. Y bien; todo lo que tiene partes, consiste en esas partes.
Teet. Evidentemente.
Sócr. Pero llegamos a la conclusión de que todas las partes son lo mismo que la suma, si el número total es lo mismo que la cosa toda.
Teet. Sí.
Sócr. El todo, entonces, no consiste en las partes; pues, si fuera todas las partes, sería una suma.
Teet. Aparentemente, no.

13. Leo πάντα τὰ ἕξ con BT.
14. La palabra «suma» (πᾶν) se hace aquí necesaria para el argumento. Los manuscritos dan πάλιν.

Sócr. Pero, ¿puede una parte ser parte de algo si no lo es de un todo?

Teet. Sí, de una suma.

205. *Sócr.* Peleas vigorosamente, Teeteto. Pero «suma» ¿no quiere decir algo a lo que nada le falta?

Teet. Necesariamente.

Sócr. ¿Y no es el todo exactamente lo mismo: algo a lo que nada le falta? Mientras que, cuando algo se quita, la cosa deja de ser un todo y una suma: en ese mismo instante pasa de ser ambas cosas a no ser ninguna.

Teet. Ahora creo que no hay diferencia alguna entre una suma y un todo.

Platón no niega que haya todos que contengan un elemento adicional que surge cuando las partes se reúnen y que desaparece cuando se separan. Platón lo había advertido,[15] pero para él un elemento adicional no es lo que designamos como «el todo». Además debemos señalar que los argumentos de Platón se mantienen dentro de los límites de la teoría que critica. Esa teoría sostiene que las únicas cosas que podemos percibir, conocer o mencionar son cosas individuales, concretas y naturales, complejas o simples, y que una cosa compleja no es más que la unión de cosas simples o elementos, que pueden ser enumerados, y que es la única razón que podemos dar de ellos. Cuando esta enumeración es completa, conocemos todo cuanto podemos conocer acerca de la cosa. De tal modo que el todo es sólo la suma de las partes. Para esta teoría un hombre es un tronco, una cabeza y unos miembros. No existe la sustancia o esencia «Hombre» por encima de las partes «materiales» separables, como la que Platón y Aristóteles reconocen y convierten en el objeto de la definición (*logos*) por género y diferencia específica.

Una vez descartada la posibilidad de que «el todo» pueda ser una entidad singular distinta de todas sus partes, Sócrates puede retomar el argumento interrumpido en 204a, consistente en la segunda alternativa: la sílaba o complejo es una unidad por encima de las letras o elementos. Puede ratificar ahora la observación hecha antes de que, si la sílaba es una unidad, entonces no es un todo y no puede tener partes.

15. Véase la discusión de Aristóteles inspirada por el *Teeteto* en *Met.* Z, 17.

205a. *Sócr.* Y bien; estábamos diciendo —¿no es así?— que cuando una cosa tiene partes, el todo o suma es lo mismo que todas las partes.

Teet. Por cierto.

Sócr. Volvamos, entonces, al punto que me interesa. Si la sílaba
b. no es lo mismo que las letras, ¿no se deduce que no puede tener a las letras como partes de sí? De otro modo: si es lo mismo que las letras, ¿será acaso más o menos cognoscible que ellas?

Teet. No.

Sócr. ¿No era para evitar esta consecuencia por lo que supusimos que la sílaba era algo distinto de las letras?

Teet. Sí.

Sócr. Y bien: si las letras no son partes de la sílaba, ¿puedes nombrar algo, aparte de sus letras, que sea parte de una sílaba?

Teet. No por cierto, Sócrates. Si he admitido que tiene partes, sería absurdo dejar de lado las letras y buscar partes de cualquier otro tipo.

c. *Sócr.* Entonces, desde este punto de vista, una sílaba es una cosa que es absolutamente una y que no puede dividirse en partes de ninguna clase.[16]

Teet. Aparentemente.

Sócr. ¿Recuerdas, mi querido Teeteto, que hace un momento aceptamos como satisfactoria esta afirmación: que no puede darse razón alguna de las cosas primarias de las cuales están compuestas todas las demás, porque cada una de ellas, tomada en sí misma, no era compuesta; y que no era correcto atribuirles ni siquiera «existencia», ni designarlas como «esta», porque estas palabras expresaban algo diferente que les era extraño; y que sobre esta base dijimos que las cosas primarias eran inexplicables e incognoscibles?

Teet. Lo recuerdo.

d. *Sócr.* ¿No es exactamente ésta, pues, y no otra, la razón de que sean de naturaleza simple e indivisible en partes? Yo no encuentro otra.

Teet. Evidentemente, no hay otra.

16. παντάπασι puesto al principio por razones de énfasis, ha de ser construido con μία τις ἰδέα ἀμέριστος.

Sócr. Y si la sílaba tampoco tiene partes y es algo unitario, ¿no resulta ser de la misma índole?
Teet. Por cierto.
Sócr. Entonces, para concluir: si, por un lado, la sílaba es lo mismo que un número de letras y es un todo cuyas partes son las letras, entonces las letras no son ni más ni menos cognoscibles y explicables que las sílabas, puesto que dijimos que todas las partes son la misma cosa que el todo.
e. *Teet.* Es verdad.
Sócr. Pero si, por otro lado, la sílaba es una unidad sin partes, tanto las letras como las sílabas son igualmente incognoscibles y no son susceptibles de explicación. Pues la misma razón rige para ambas.
Teet. No veo otro camino.
Sócr. Si es así, no debemos aceptar que la sílaba pueda ser conocida y explicada, y las letras no.
Teet. No, si queremos mantener nuestra argumentación.

Una vez dejada de lado la ejemplificación de las letras, ha quedado establecido que el conocimiento no se alcanza, como decía esta teoría, mediante el análisis de una cosa concreta —presentada en una noción compleja— de sus partes simples —presentadas en una percepción simple que no es conocimiento.

Se indica, además, que el ejemplo mismo va en desmedro de la teoría. Nuestro conocimiento de las letras debe ser, en realidad, más claro que nuestro conocimiento de las sílabas, si bien la teoría consideraba nuestra percepción de los elementos como inferior al conocimiento que alegamos obtener al dar una razón del complejo.

206. *Sócr.* ¿Y tu propia experiencia del aprendizaje de las letras no te lleva más bien a aceptar el punto de vista opuesto?
Teet. ¿Cuál?
Sócr. Éste: que mientras aprendías, no hacías sino distinguir con la vista y el oído cada letra, para no confundirte en cualquier ordenación de las mismas en palabras escritas o habladas.
Teet. Ésa es la pura verdad.
Sócr. Y en las escuelas de música la cumbre del aprendizaje
b. consiste precisamente en llegar a ser capaz de seguir cada nota

y en individualizar la cuerda que le corresponde; y las notas como acordaría cualquiera, son los elementos de la música.[17]

Teet. Precisamente.

Sócr. Entonces, si tuviéramos que basarnos en nuestra propia experiencia de los elementos y de los complejos para aplicarla a otros casos, concluiríamos que los elementos en general dan un conocimiento que es mucho más claro que el conocimiento del complejo, y más efectivo para una captación completa de lo que buscamos conocer. Si alguien nos dice que el complejo es cognoscible por su propia naturaleza, mientras que el elemento es incognoscible, tendremos que suponer que, deliberadamente o no, está jugando con nosotros.

Teet. Ciertamente.

206c-e. *Tres posibles significados de «razón».* 1) *Expresión del pensamiento en palabras (significado poco importante)*

La refutación de la teoría «soñada» por Sócrates, que se ha centrado en la afirmación de que lo simple e inanalizable es incognoscible, ha quedado completada. Pero la posición de Teeteto de que el conocimiento es el juicio o la opinión verdadera combinada con una razón o explicación, puede tener otros significados que no impliquen ese defecto fatal. Sócrates, en consecuencia, se dedica a considerar estos posibles significados. No obstante, la discusión continúa avanzando sobre ciertos supuestos de la teoría refutada, a saber, que las únicas cosas que podemos conocer son las cosas individuales y concretas y que, en consecuencia, el conocimiento debe consistir en dar una razón de ellas. Esta limitación está de acuerdo con el propósito del diálogo en su totalidad, el que se pregunta si el conocimiento puede extraerse del mundo de las cosas naturales y concretas por medio de percepciones y nociones complejas que hacen jugar otros factores. Los tres significados de *logos*

17. El ejemplo de la música y (antes) el de los números y las medidas no alcanza a fundamentar la sugestión de Campbell de que la teoría se debe a ciertos pitagóricos (pág. XXXIX). Los ejemplos no son presentados por el autor de la teoría, sino por Sócrates, y para refutarlo.

considerados están determinados por esos supuestos, en los cuales se halla ausente el punto de vista del mismo Platón de que los objetos de los que el conocimiento debe dar una razón no son individuales y concretos, sino objetos del pensamiento, y que los términos más simples en los cuales debe basarse esa razón no son partes materiales, sino conceptos más altos.

206c. *Sócr.* En verdad, pienso que podríamos encontrar otros argumentos para poner a prueba este punto. Pero no deberíamos tenerlos en cuenta para no distraer nuestra atención de la cuestión propuesta, o sea, de lo que realmente significa decir que una razón agregada a una opinión verdadera nos da conocimiento en su forma más perfecta.

Teet. Sí, debemos ver qué quiere decir eso.

Sócr. Y bien: ¿qué quiere decir esta palabra «razón»? Creo que quiere decir una de estas tres cosas.

Teet. ¿Cuáles?

d. *Sócr.* La primera: manifestar el propio pensamiento mediante la palabra, con sustantivos y verbos, lanzando una imagen de nuestra noción en la corriente que fluye de los labios, como si fuese un reflejo en el espejo o en el agua. ¿Estás de acuerdo con que una expresión de este tipo es una «razón»?

Teet. Sí. Así llamamos a lo que expresamos en nuestro hablar (λέγειν).

Sócr. Por otro lado, esto es algo que cualquiera puede hacer con relativa facilidad. Todo hombre que no haya nacido sordo o mudo puede dar a entender lo que piensa sobre cualquier asunto. Así, en este sentido, cualquiera que tenga una
e. opinión correcta, la tiene, evidentemente, «con una razón», y no es concebible que haya una opinión correcta sin conocimiento.

Teet. Es verdad.

Logos no significa aquí «definición verbal», como solemos encontrar en el diccionario, sino, simplemente, «enunciado», «discurso», la expresión de una noción o de un juicio en nuestra mente. Este sentido común del término es mencionado sólo para aclarar el problema. No es, obviamente, el que mencionó Teeteto.

206e-208b. 2) *Enumeración de partes elementales. No convierte en conocimiento una noción verdadera*

El segundo significado es la enumeración de partes elementales, que se ha de considerar ahora en forma independiente, prescindiendo del supuesto que demostró ser fatal para la teoría anterior, a saber, la doctrina de que un elemento debe ser incognoscible.

206e. *Sócr.* No obstante, no debemos apresurarnos en acusar de desvarío al autor[18] de la definición de conocimiento que antes mencionamos. Quizá no fue eso lo que quiso decir. Pudo haber querido decir lo siguiente: ser capaz de explicar lo que es una
207 cierta cosa por medio de la enumeración de sus elementos.

Teet. ¿Por ejemplo, Sócrates?

Sócr. Por ejemplo, Hesíodo que dice, a propósito de un carro: «En un carro hay cien piezas de madera». No puedo nombrarlas a todas; ni tampoco puedes tú, según creo. Si se nos preguntara qué es un carro, tendríamos que contentarnos con mencionar las ruedas, el eje, la caja, las varas, el yugo.

Teet. Ciertamente.

Sócr. Pero me atrevo a decir que él pensaría que somos tan
b. ridículos como si, preguntándonos por tu nombre, le respondiéramos sílaba por sílaba. Podríamos imaginarnos que así nos expresamos correctamente, pero sería absurdo si por ello nos jactáramos de ser gramáticos y creyéramos estar dando una razón del nombre de Teeteto al estilo de los gramáticos. Nos diría que es imposible dar una razón científica de algo, a no ser que agregues a tu opinión verdadera un catálogo completo de los elementos, tal como —según pienso— se dijo antes.

Teet. Sí, así se dijo.

Sócr. Del mismo modo, él diría, podemos tener una noción correcta del carro, pero quien quiera dar un enunciado completo de su naturaleza yendo a través de esas cien partes, tendría
c. que agregar para ello una razón de su opinión correcta y, en lugar de una mera opinión, habrá llegado a su conocimiento

18. El autor de la definición originariamente citada por Teeteto (201d), que ahora no es considerado responsable de la doctrina, en la teoría «soñada» por Sócrates de que los elementos son incognoscibles.

técnico de la naturaleza del carro gracias a que recorrió todos los elementos en su totalidad.

Teet. ¿No apruebas eso, Sócrates?

Sócr. Dime si lo apruebas tú, amigo mío, y si aceptas la tesis de que la enumeración completa de los elementos es una razón de una cosa dada, mientras que la descripción en términos de sílabas o de una unidad aún mayor la deja sin explicación. Más
d. adelante nos ocuparemos de la cuestión.

Teet. Bien, lo acepto.

Sócr. ¿Piensas, entonces, que alguien tiene un conocimiento de algo, sea lo que fuere, cuando piensa que una y la misma cosa es una parte, a veces, de una cosa, y, otras veces, de otra? ¿O, también, cuando cree que tanto una cosa como otra son partes de una y la misma cosa?

Teet. No, por cierto.

Sócr. ¿Has olvidado, entonces, lo que tú y tus maestros hicieron cuando empezaste a aprender a leer y a escribir?

Teet. ¿Te refieres al hecho de que pensemos que tanto una
e. letra como otra forman parte de la misma sílaba, y a que pongamos la misma letra unas veces en la sílaba adecuada y otras en otra?

Sócr. A eso me refiero.

Teet. Entonces no lo olvidé, por cierto; y no creo que alguien alcance el conocimiento en tanto permanece en esa condición.

Sócr. Y bien; si a esa altura estás escribiendo «Teeteto» y piensas que debes escribir la T y la E, y, cuando quieras escri-
208. bir «Teodoro», crees que debes escribir T, E y O, ¿diremos que conoces la primera sílaba de los dos nombres?

Teet. No; ya nos pusimos de acuerdo en que no tenemos conocimiento mientras permanezcamos en esa condición.

Sócr. ¿Y hay alguna razón para que una persona no esté en la misma condición respecto de la segunda, la tercera y la cuarta sílaba?

Teet. Ninguna.

Sócr. ¿Podemos decir, entonces, que siempre que al escribir «Teeteto» coloca todas las letras en orden, posee, entonces, el catálogo completo de los elementos junto con una opinión correcta?

Teet. Es evidente.

b. *Sócr.* ¿O sea que, si bien —como convinimos— aún no tiene conocimiento, sus opiniones son correctas?
Teet. Sí.
Sócr. Aunque, además de la opinión correcta, posee una «razón». Pues al escribir poseía el catálogo de los elementos en el que según también convinimos, consiste la «razón».
Teet. Es verdad.
Sócr. Entonces, amigo mío, tenemos una opinión correcta acompañada de una razón que, no obstante, no posee títulos suficientes para ser llamada conocimiento.
Teet. Eso temo.
Sócr. Entonces, aparentemente, nuestra idea de que habíamos encontrado la verdadera y perfecta definición de conocimiento fue apenas un sueño dorado.

Sócrates acababa de rechazar la teoría según la cual para convertir en conocimiento una opinión verdadera bastaba con agregar una enumeración completa de los elementos a la noción correcta, aunque sin analizar, de una cosa compleja. Incluso si rechazamos la doctrina de que el elemento es incognoscible, y suponemos que, en resumidas cuentas, es tan cognoscible como el complejo, aun entonces la enumeración completa puede fallar en su intento de darnos algo más que una creencia verdadera. El análisis, aunque sea llevado tan lejos como fuera posible, no dará un conocimiento de una especie diferente de la noción verdadera de la que se partió, ni opiniones correctas acerca de las partes del carro, que se redujeron a cinco en vez de llegar a la totalidad de cien. O sea que el estudiante puede tener una opinión correcta de cada letra del nombre «Teeteto» y puede escribirlo correctamente, sin tener ese conocimiento infalible que le impediría escribirlo incorrectamente en otra ocasión.

Si vamos más allá de la ejemplificación y de los límites de la teoría criticada, nos adentraremos en el pensamiento de Platón. En el *Menón*, el esclavo, que no sabe geometría, es guiado a través de un problema hasta que encuentra la solución correcta. Pero Sócrates señala que incluso entonces sólo tiene una opinión verdadera, y no conocimiento, puesto que no entiende la prueba ni comprende cómo la conclusión sigue necesariamente a las premisas. Incluso si hubiera sido llevado desde las primeras proposiciones, axiomas y definiciones, hasta los términos primitivos indefinibles, sólo hubiera poseído

un catálogo exhaustivo de las opiniones verdaderas que conducen a la solución. Nada sabrá de geometría hasta que no haya aceptado la conexión necesaria que hace perdurables e inconmovibles a estas opiniones. No obstante, todo esto queda fuera de la teoría aquí examinada, que sólo contempla el análisis de una cosa concreta en sus partes elementales.

208b-210b. 3) *La afirmación de un rasgo distintivo. No convierte una noción verdadera en conocimiento*

Sócrates sugiere ahora el tercer significado posible de *logos*: «ser capaz de establecer algún rasgo por el cual la cosa en cuestión difiere de todas las demás». ¿Transformará este agregado la opinión verdadera en conocimiento? *Logos* significará ahora la «razón» de una cosa, razón dada por una descripción que sirve para distinguir de las demás aquella cosa que deseamos indicar.

208b. *Sócr.* (*continúa*). No condenemos todavía a esta teoría. Quizá
c. no sea éste el sentido dado a «razón», sino el que aún nos falta analizar de los tres, y que debe proponerse alcanzar todo aquél que defina al conocimiento como una opinión correcta acompañada de una razón.

Teet. Tienes una buena memoria, en efecto, aún queda un significado. El primero fue el que podríamos llamar la imagen del pensamiento en el habla; y acabamos de discutir la posibilidad de recorrer todos los elementos hasta llegar a la totalidad. Pero, ¿cuál es el tercero?

Sócr. El significado que daría la mayoría de la gente: ser capaz de indicar algún rasgo mediante el cual la cosa por la que se pregunta difiere de todas las demás.

Teet. ¿Puedes darme un ejemplo?

d. *Sócr.* Toma como ejemplo el sol. Me atrevería a afirmar que te darías por satisfecho con la siguiente razón: es el más brillante de los cuerpos celestes que giran alrededor de la tierra.

Teet. Por cierto.

Sócr. Deja que te explique el sentido de este ejemplo. Es para ilustrar lo que acabamos de decir; si sabes la diferencia que distingue a una cosa dada de las demás, entonces —como dice mucha gente— has dado una «razón» de ella; en cambio, si

indicas algún rasgo que es común a otras cosas, tu razón abarcará todas las cosas que participen de él.

e. *Teet.* Entiendo. Estoy de acuerdo contigo en que lo que describes bien puede llamarse una «razón».

Sócr. Y si, además de una noción correcta acerca de una cosa, cualquiera que ésta sea, captas también su diferencia respecto de las otras cosas, habrás alcanzado un conocimiento de aquello de lo cual antes sólo tenías una noción.

Teet. Eso decimos.

Sócr. En realidad, Teeteto, ahora que veo esta afirmación desde muy cerca, me ocurre lo mismo que frente a un cuadro: no puedo apreciarla en su totalidad; mientras que, si la considero desde cierta distancia, me parece que tiene algún sentido.

Teet. ¿Qué quieres decir? ¿Por qué hablas así?

209. *Sócr.* Me explicaré, si puedo. Supongamos que tenga de ti una noción correcta; si a ella le agrego la razón de ti, entonces debemos entender que te conozco. De otro modo sólo tengo una noción u opinión.

Teet. Sí.

Sócr. Y «razón» significa poner en palabras tu «rasgo distintivo».[19]

Teet. Sí.

Sócr. Entonces, cuando yo tenía sólo una opinión, ¿mi mente no captaba ninguno de los rasgos en que diferías de los otros?

Teet. Aparentemente, no.

Sócr. Entonces debí haber tenido en mi mente una de esas cosas comunes que pertenecen tanto a ti como a otra persona.

b. *Teet.* Es lo que se deduce.

Sócr. ¡Pero, caramba! Si así hubiese sido, ¿cómo pude tener una noción de ti y no de algún otro? Supongamos que yo pensaba: Teeteto es un hombre, tiene nariz, ojos, boca, y así sucesivamente hasta enumerar todas las partes del cuerpo. Si ése hubiera sido mi pensamiento, ¿habría pensado más en

19. Platón parece evitar deliberadamente el término διαφορά, tanto aquí como más adelante (aunque aparece en 208d), quizás a causa de su uso técnico como *differentia* específica, que es irrelevante en este contexto. Διαφορότης es una palabra platónica que aparece también en *Rep.* 587e.

Teeteto que en Teodoro o que en cualquier otro hombre que pasara por la calle?

Teet. ¿Cómo hubieras podido?

Sócr. Piensa ahora que no se trata sólo de un hombre con nariz

c. y ojos, sino de un hombre ñato y de ojos saltones. Aun en este caso, ¿tendré una noción más tuya que mía o de algún otro que se ajuste a esta descripción?

Teet. No.

Sócr. Así es: no tendría en mi mente una noción de Teeteto, supongo, hasta que su ñatura quedara registrada y estampada en mi mente con caracteres distintos de las demás ñaturas que conozco; y lo mismo con tus otros rasgos. Entonces, si te llego a encontrar mañana, aquellos rasgos reviven en mi memoria y me dan una correcta noción tuya.

Teet. Muy cierto.

d. *Sócr.* Si esto es así, la noción correcta de algo debe incluir en sí el rasgo distintivo de una cosa.

Teet. Evidentemente.

Sócr. Entonces, ¿qué significado le queda a «razón» que no esté ya dado en el de opinión correcta? Si, por un lado, significa agregar la noción de cómo una cosa difiere de otra, este requisito es simplemente absurdo.

Teet. ¿Cómo es eso?

Sócr. Cuando ya tenemos una noción correcta del modo en que ciertas cosas difieren de otras, se nos pide que agreguemos la noción correcta del modo en que dichas cosas difieren de otras.

e. Si esto es así, el más vicioso de los círculos no sería nada frente a este requisito. Es como la guía que nos puede dar un ciego; en efecto, pedirnos que tengamos algo que ya tenemos para llegar a conocer algo que ya hemos pensado, es sinónimo de la más absoluta obscuridad.

Teet. ¿Y si, en cambio...? La suposición que acabas de hacer implica que vas a establecer una alternativa. ¿Cuál es?[20]

20. Leo εἰ δέ γε — τί νυνδὴ ὡς ἐρῶν <ἔτι>ὑπέθου; La objeción a la lectura (de Burnet y otros) εἰπὲ δὴ τί νυνδὴ ὡς ἐρῶν ἐπύθου es que la última pregunta de Sócrates (τὸ οὖν προσλαβεῖν ... εἴη; 209d, 4) no sugiere que tenga algo más que decir. Lo que lo sugirió fue el εἰ μὲν (209d, 5) al implicar que seguía una supuesta alternativa (εἰ δὲ), la contenida en el discurso siguiente de Sócrates

Sócr. Si el sentido de agregar una «razón» significa que debemos llegar a *conocer* el rasgo distintivo, como opuesto al mero tener una noción del mismo, esta admirable definición
210. de conocimiento sería un buen negocio; porque «llegar a conocer» significa adquirir conocimiento, ¿no es así?

Teet. Así parece.

Sócr. Sí; y cuando preguntamos por la naturaleza del *conocimiento*, nada es más tonto que decir que es una opinión correcta unida a un conocimiento del rasgo distintivo de cualquier cosa.

Entonces, Teeteto, el conocimiento no es ni la percepción,
b. ni el agregado de una «razón» a la opinión verdadera.

Teet. Aparentemente, no.

Algunos críticos han imaginado que el argumento precedente se refería a la definición por género y diferencia específica, y que Platón estaría, incluso, criticándose a sí mismo. Pero es evidente que el objeto que se trata de definir y de conocer es la cosa concreta individual: «nosotros y las cosas», el carro de Hesíodo, una persona (Teeteto), el sol. El «rasgo distintivo» es una particularidad individual perceptible, como lo es «esta particular ñatura que he visto», que distingue a esa persona individual de otros individuos, y no una diferencia específica que distingue una especie de otras especies y que es común a todos los individuos de esa especie.

(εἰ τὸ λόγον ... 209e, 6). Badham vio este detalle y trató de volver al perdido sentido de la pregunta de Teeteto mediante la lectura εἰ δέ γε — τί νυνδὴ ὡς ἕτερον ὑπέθου; «Y si, en cambio... ¿qué fue lo que sugeriste como alternativa?» El sentido es mejor, si se pudiera ir mucho más allá de las palabras. Como observó Campbell, ὑποτίθεσθαι, aunque puede significar *formular* una sugestión implícita a una persona, no puede significar *implicar* algo no afirmado aún; y se requeriría el imperfecto.

La lección que propongo (*Class. Rev.* XLIV [1930], 114 significa: «Y si, en cambio... ¿qué fue lo (el «si, en cambio») que tu reciente suposición («si, por un lado») implicó (ὡς) que ibas a afirmar?». Para εἰπεῖν ἔτι véase Sófocles, *E. R.* 748, δείξεις δὲ μᾶλλον, ἢν ἓν ἐξείπῃς ἔτι.

La forma más bien oscura de la pregunta (como el resto de estas últimas páginas) está dentro del estilo del *Sofista*; p. e., 217a τί δὲ μάλιστα καὶ τὸ ποῖόν τι περὶ αὐτῶν διαπορηθεὶς ἐρέσθαι διενοήθης; 226c, τὸ ποῖον αὐτῶν πέρι βουληθεὶς δηλῶσαι παραδείγματα προθεὶς ταῦτα κατὰ πάντων ἤρου.

Sócrates afirma: supongamos que tengo una noción correcta de Teeteto. Si mi noción contiene sólo rasgos que él comparte con los demás hombres o con algunos de ellos, entonces esa noción no es de él más que de los otros. Debe incluir sus características individuales y peculiares. Así, mi noción de su «rasgo distintivo» individual está ya incluida en mi noción de tal persona, y estoy familiarizado con ese rasgo distintivo del mismo modo que lo estoy con sus características comunes. Es absurdo pedir que lo agregue a mi noción de la persona como un todo, o suponer que un agregado semejante pueda convertir una noción correcta en esa forma suprema de cognoscibilidad llamada «conocimiento».

El ejemplo del sol recuerda el argumento de Aristóteles de que es imposible definir una sustancia sensible individual.[21] Una definición debe consistir en palabras cuyos significados puedan aplicarse a otros dos individuos reales o posibles. Incluso si tomamos una sustancia eterna que, en realidad, es única, como el sol o la luna, es imposible definirla. Algunos atributos del sol (su órbita alrededor de la tierra, el hecho de ser invisible durante la noche) podrían eliminarse y, no obstante, el sol seguiría siendo el sol. Toda descripción del tipo de «el más brillante de los cuerpos celestes» debe constar de atributos que pueden pertenecer a otro sujeto. Además, y al mismo tiempo, puede haber sólo un cuerpo que sea «el más brillante», pero si en el cielo llegara a aparecer un cuerpo más brillante, la descripción se transferiría a éste.

No se trata aquí de la descripción de las especies, que son definibles precisamente porque no hay dos especies conceptualmente idénticas, aunque lo sea el número de sus individuos. Toda la discusión queda confinada al nivel de la teoría «soñada» por Sócrates, que contempla sólo nuestro conocimiento de las cosas individuales sensibles. El propósito de la cuestión consiste en que no podemos obtener «conocimiento» —que suponemos que es algo superior a las meras opiniones o nociones— por el agregado de un *logos*, sea cual fuere el significado en que lo entendamos. Estos significados parecen agotar todos los caminos posibles en que se puede dar «razón» de una cosa individual. 1) Podemos nombrarla (expresar nuestra noción en palabras); 2) podemos enumerar las partes materiales de las

21. *Met.* Z, 15. Aristóteles tomó de nuestro pasaje el ejemplo del sol y evidentemente entendió en forma correcta el sentido de Platón.

que está compuesta; o 3) podemos individualizarla mediante una descripción que sirve para distinguir la cosa en cuestión de otras cosas. Pero ninguna de estas «razones» producirá un tipo de conocimiento «más claro» o más preciso que aquel del que partimos.

El estudioso de Platón sacará las conclusiones correspondientes. El verdadero conocimiento tiene como objeto propio cosas de un orden diferente: no las cosas sensibles, sino las Formas inteligibles y las verdades que a ellas se refieren. Tales objetos son necesariamente únicos; no se generan, ni perecen, ni cambian de ningún modo. Por eso podemos conocerlas y conocer las verdades eternas que a ellas se refieren. El *Teeteto* nos conduce a esta vieja conclusión mediante la demostración del fracaso de todos los intentos de llegar al conocimiento de los objetos sensibles.

210b-d. *Epílogo. Todos estos intentos de definir el conocimiento han fracasado*

Sólo resta señalar que todos estos intentos han fracasado y que no pueden plantearse otros.

210b. *Sócr.* ¿Estamos por alumbrar una nueva criatura, amigo mío, o ya hemos dado a luz todo cuanto podemos decir sobre el conocimiento?

Teet. Creo que hicimos todo cuanto pudimos; y, por mi parte, gracias a ti he llegado a decir mucho más que aquello de que soy capaz.

Sócr. Pero nuestra habilidad mayéutica afirmó que todas esas cosas no tienen posibilidad de vida y son indignas de ser conservadas.

Teet. Sin la menor duda.

Sócr. Entonces, Teeteto, si en otra ocasión en que trates de
c. concebir nuevamente, tienes éxito, es porque los pensamientos de tu embrión serán mejores como consecuencia del examen de hoy; y si permaneces estéril, serás más dócil y más agradable para con tus compañeros, pues tendrás el buen criterio de no vanagloriarte de que conoces lo que en realidad no conoces. Pues esto, y no otra cosa, es todo cuanto mi arte puede hacer; yo no tengo ese conocimiento que poseen todos los grandes y admirables hombres de hoy como del pasado.

Pero este arte de la mayéutica es un don del cielo; mi madre
d. lo ejercitaba con las mujeres y yo con los jóvenes de generoso espíritu y con todos aquellos en quienes habita la belleza.[22]

Ahora debo ir al pórtico del Rey para contestar a la acusación que Meleto levantó contra mí. Pero mañana, Teodoro, podemos volver a encontrarnos aquí.

22. καλοί se refiere a la belleza de la mente, propia de Teeteto, antes que a la belleza corporal. Véase 185e.

Parte segunda

EL SOFISTA

216a-218d. *Conversación introductoria*

La conversación introductoria anuncia el tema de la discusión que comienza en este diálogo y concluye en el *Político*: ¿de qué manera el sofista y el político pueden distinguirse —si es que se distinguen— del filósofo? Un segundo propósito es describir la posición filosófica del Extranjero de Elea, que toma aquí el lugar de Sócrates como conductor de la conversación.

TEODORO, SÓCRATES, UN EXTRANJERO DE ELEA, TEETETO

216. *Teodoro*. Aquí estamos, Sócrates, fieles a nuestra cita de ayer; y, lo que es mejor, tenemos un huésped. Nuestro amigo aquí presente es natural de Elea; pertenece a la escuela de Parménides y de Zenón, y profesa su filosofía.

Sócrates. Quizá, Teodoro, no sea un huésped ordinario, sino un dios el que tú has traído sin saberlo. Homero[1] nos dice
b. que los dioses velan las andanzas de los hombres compasivos y justos; y entre ellos es en gran medida el dios de los extranjeros el que observa las acciones ordenadas o ilegales de los hombres. Tu compañero puede ser una de estas altas autoridades, que se propone observar y exponer nuestra debilidad en los discursos filosóficos, como un verdadero espíritu de la refutación.

Teod. No es éste el estilo de nuestro amigo, Sócrates; es mucho más razonable que los devotos de las disputas verbales. De ningún modo quisiera considerarlo un dios, pero algo
c. divino tiene: yo diría que es un filósofo.

1. *Odisea*, IX, 270 y XVII, 483.

Sócr. Y estarías en lo cierto, amigo; pero casi podría decirse
que el individuo que acabas de mencionar es tan difícil de dis-
cernir como un dios. Semejantes hombres —los auténticos,
no los que se fingen filósofos— al ir de ciudad en ciudad es-
tudiando desde lo alto la vida de los de aquí abajo, aparecen
revestidos de una gran variedad de formas a causa de la ce-
guera de las gentes. Para algunos, un hombre así no tiene ra-
zón de ser; para otros, está por encima de toda consideración;
d. a veces tiene aspecto de político; a veces, de sofista; y a veces
parece pura y simplemente un loco. Pero si nuestro huésped
217. me lo permite, quisiera preguntarle qué piensan sus conciu-
dadanos y cómo utilizan estos nombres.

Teod. ¿Qué nombres?

Sócr. Sofista, político, filósofo.

Teod. ¿Cuál es exactamente tu pregunta? ¿Qué clase de dificultad tienes con estos nombres?

Sócr. Ésta: ¿piensan ellos que todos éstos son sólo uno, o dos, o distinguen tres tipos y aplican un nombre a cada uno?

Teod. Imagino que le agradará ofrecer tal información. ¿No es así, señor?

b. *Extranjero.* Sí, Teodoro, me agrada mucho; y la respuesta no es muy difícil. Ellos consideran que se trata de tres personas diferentes; pero lo que no es tan fácil es definir claramente a cada una.

Teod. Es una suerte, Sócrates, que hayas elegido un tema estrechamente relacionado con el que discutíamos con él antes de llegar aquí. Él trató de evadirse con la misma excusa que acaba de manifestarte, aunque admite que ha sido instruido suficientemente en el tema y que no ha olvidado lo que escuchó.

c. *Sócr.* No nos rehúses, entonces, el primer favor que te pedimos. Dinos lo siguiente:[2] ¿qué prefieres: hablar tú solo en forma extensa acerca de algún asunto que te interese esclarecer,

2. Quizá sea accidental que μὴ ... τήν γε πρώτην ... χάριν ἀπαρνηθεὶς γένῃ / τοσόνδε δ' ἡμῖν φράζε esté en verso yámbico; pero las últimas palabras no se adaptan perfectamente a lo que sigue (pues la decisión acerca de si el Extranjero hablará en forma de discurso o responderá preguntas no es una *parte* del favor pedido, como sugiere τοσόνδε). Quizá Platón adaptó la cita de una tragedia. Si no fuera así, tanto el lenguaje como el ritmo serían demasiado trágicos para tal ocasión.

o formular preguntas, como hizo en cierta ocasión el mismo Parménides al exponer en mi presencia magníficos argumentos, cuando yo era apenas un muchacho y él un hombre ya mayor?[3]

d. *Extr.* Cuando el otro interlocutor es amable y no crea molestias, hablar con él es el método más sencillo; si esto no ocurre, es mejor hablar solo.

Sócr. En tal caso, puedes elegir el que quieras de entre los aquí presentes; todos ellos te seguirán y te responderán dócilmente. Pero si quieres seguir mi consejo, te conviene elegir a uno de los más jóvenes, por ejemplo, a Teeteto o a algún otro que prefieras.

Extr. Me siento un poco turbado, Sócrates, porque, en mi primer encuentro contigo y tus amigos, en lugar de intercambiar nuestras ideas en una conversación común, tengo que
e. pronunciar solo un largo discurso, o dirigirlo contra un interlocutor, como si tuviera que dar ejemplo de elocuencia.[4] Pero la pregunta que acabas de hacer no es tan fácil como podría suponerse al escucharla, sino que requiere una conversación muy larga. Por otro lado, rechazar tu invitación y la de tus amigos, especialmente cuando fue formulada en tales términos, me parecería una descortesía por parte de un huésped.[5]
218. En cuanto a la sugerencia de que mi interlocutor sea Teeteto, me parece excelente, tanto por mis conversaciones anteriores con él como por tu recomendación

3. Para esta referencia al *Parménides*, véase Introd., pág. 17.

4. Se proponen tres procedimientos alternativos: 1) un monólogo ininterrumpido, como preferían los sofistas retóricos; 2) una exposición «dirigida a otro», o sea, acribillar con preguntas a las cuales el interlocutor sólo responde «sí» o «no», según se requiera (ὑπακούειν), como hace el joven Aristóteles en el *Parménides*; 3) una auténtica conversación, en la cual el interlocutor hace oportunas contribuciones. La preferencia del Extranjero por la tercera forma señala que entiende la «dialéctica» al modo platónico.

5. Léase ἄγροικον, «rudo», en vez de ἄγριον «salvaje, indómito, fiero», que es un término demasiado violento. En Aristóteles, *Et. Nic.* 1128a, 9, ἄγροικοι K[b] (Byw. Burnet) es la lección correcta: ἄγριοι vulg. En 1128b, 2, ἄγροικος fue restaurado por Coraes en vez del ἄγριος de los manuscritos. W. D. Ross me ha señalado amablemente otros ejemplos de esta confusión: *Eutid.* 285a, 2: ἀγριωτέρως BT: ἀγροικοτέρως W. *Fedro* 268d, 6 ἀγροίκως; e, 1 ἀγρίως (ἀγροίκως Osann).

Teet. Hagámoslo así, señor; como dijo Sócrates, tú nos complacerás a todos.

Extr. No digamos nada más acerca de esto, Teeteto; desde aquí en adelante, la discusión será entre nosotros dos. Pero si su peso resulta excesivo para ti, la culpa no será mía, sino de tus amigos.

b. *Teet.* Por ahora, no creo que me hunda bajo su peso; pero si algo así llegara a ocurrir, llamaré en mi ayuda al tocayo de Sócrates que está aquí presente y que es de mi edad y comparte mis intereses. Está acostumbrado a trabajar a menudo conmigo.

Extr. Es una buena idea, y tú lo decidirás a medida que nuestra conversación avance. Lo que ahora nos interesa es nuestra investigación conjunta. Creo que nos convendría comenzar por el estudio del sofista y tratar de esclarecer su naturaleza y
c. definir lo que es. Por el momento, lo único que poseemos en común es el nombre. La cosa a la cual ambos aplicamos este nombre quizá sea algo propio de la mente de cada uno;[6] pero siempre es deseable haber alcanzado un acuerdo acerca de la cosa en sí misma por medio de afirmaciones explícitas, en vez de contentarnos con utilizar el mismo nombre sin preguntarnos lo que significa. No es fácil, por cierto, comprender este grupo que deseamos examinar, ni decir qué significa ser un sofista. No obstante, cuando se trata de emprender una tarea de envergadura, es cosa sabida que es un buen sistema tomar algo comparativamente más pequeño y más sencillo y practicar
d. con él, antes de aventurarse en el asunto mayor. Éste es el método que te recomiendo que sigamos, Teeteto. Como seguramente el sofista será una criatura muy difícil de cazar, practiquemos el método con una presa más sencilla, ¿o quizá nos puedas sugerir tú algún camino más fácil?

Teet. No, no conozco ninguno.

6. ἔργον, «cosa» = πρᾶγμα, como en 221b y *Teet.* 177e (véase Apelt). Pienso que el significado es: «Podemos tener cada uno una visión propia de la *misma cosa* a la que ambos llamamos con el mismo nombre, pero no podemos estar seguros de que nos estamos refiriendo a la misma cosa con tal nombre hasta que la hayamos definido explícitamente», y no que cada uno de nosotros tiene en su mente *una cosa diferente.* En todos los casos, ἔργον alude a la cosa y no a una «noción» de la cosa, y λόγος significa una afirmación en palabras (una fórmula definitoria) y no una «concepción».

Esta introducción sirve tanto para el *Sofista* como para el *Político*, en el cual los mismos interlocutores continúan la conversación, y el joven Sócrates toma el lugar de Teeteto. Siempre se ha discutido si Platón imaginó o no un tercer diálogo, el *Filósofo*. Los estudiosos han recogido algunos testimonios de esa intención.[7] 1) En *Sof.* 253e, después de la descripción de la dialéctica, el Extranjero dice: «En una región como ésta, si lo buscamos, tanto aquí *como más adelante* encontraremos al filósofo». 2) El comienzo del *Político* (257a-c), donde Teodoro da a entender que el *Sofista* cumplió sólo la tercera parte de la propuesta y pregunta al Extranjero si tratará primero al político o al filósofo, parece implicar que Platón no pensó que su explicación de la dialéctica era suficiente para su descripción del filósofo. 3) Más adelante (258a), Sócrates, al discutir quién hará de interlocutor en el *Político*, señala que Teeteto desempeñó ya esa tarea en el *Teeteto* respecto de Sócrates y en el *Sofista* respecto del Extranjero, y sugiere que el joven Sócrates puede responder al Extranjero en el *Político* (y así lo hace), y que «yo mismo lo haré en otra ocasión». Si esta otra ocasión hubiese sido el *Filósofo*, los cuatro diálogos habrían estado unidos según un esquema simétrico:

	Teeteto	*Sofista*	*Político*	*Filósofo*
Interroga:	Sócrates	Extranjero	Extranjero	Sócrates
Responde:	Teeteto	Teeteto	Joven Sócrates	Joven Sócrates

El mentado «eclipse» de Sócrates por parte del Extranjero de Elea (al cual se han hecho muchas críticas) sería entonces sólo temporario; habría vuelto a aparecer como conductor del diálogo en el *Filósofo*. Es difícil explicar el porqué de estas expresiones si Platón no hubiera tenido en su mente una tal intención.

Sólo podemos conjeturar por qué el *Filósofo* no fue escrito nunca. El *Político* trata del filósofo en su vida activa en tanto pastor real de la humanidad, en tanto guardián que regresa de la contemplación del Bien para servir como legislador a sus semejantes de la caverna. Podríamos esperar que el cuadro se completara con una descripción

7. Véase Diès, *Parménide* (París, 1923), pág. XV.

de la región de la contemplación, su hogar propio, y de la naturaleza de las realidades que contempla. Ése hubiera sido el lugar adecuado para la descripción final de las relaciones entre la realidad y la apariencia que se pide en el *Parménides* y nuevamente en el *Sofista*, pero que no se da en ninguno de esos diálogos. El *Filósofo*, de haberse escrito, podría haber recogido esos elementos aislados a los que Platón alude en el Curso sobre el Bien, pero que jamás publicó por escrito. Pero, según sabemos por su Carta Séptima, la decisión final de Platón fue que la verdad última no podría ser asentada sobre un papel; y, si se pudiera, no debería escribirse.

En lo que a primera vista parece un gentil intercambio de cumplidos, Platón se las ingenió para definir con precisión el punto de vista filosófico del Extranjero de Elea. Al escuchar que es «de la escuela de Parménides y de Zenón», Sócrates teme encontrarse al mismo tiempo con un exponente de las disputas verbales («erística») al que no le interesa la verdad y sólo busca la refutación de su oponente. Este tipo de sofística, analizada más adelante (224e y sigs.) estaba asociada con la escuela megárica, la cual, aunque fue fundada por el socrático Euclides, tomó su doctrina principal de los eleáticos. Zenón reemplazó la erística de la sofística por uno de sus métodos, la *reductio ad absurdum*, que refuta la tesis de un oponente al afirmar que ella implica un dilema, cada uno de cuyos extremos conduce a una contradicción. La descripción del Extranjero evidencia claramente que él no representa este elemento negativo y destructivo de la tradición eleática. El lector no esperará ya una exhibición de la dialéctica de Zenón, como ocurrió en el *Parménides*. Una abierta referencia a la conversación mantenida en este diálogo subraya el contraste entre los métodos eleáticos de argumentación y la auténtica dialéctica de Sócrates y de Platón, ya ilustrada en el *Teeteto*.

El Extranjero no es, entonces, como Sócrates temía, «un verdadero espíritu de la refutación», sino un filósofo auténtico; y el filósofo es el hombre «divino» o inspirado que mira desde lo alto la vida de los hombres y es considerado un loco por el mundo. Estos rasgos recuerdan al *Fedro* (249) y al *Teeteto* (173e). Todo esto significa que en el Extranjero representa el elemento genuinamente filosófico de la tradición parmenídea. Entiende a la dialéctica como una búsqueda en común de la verdad, y, una vez que la conversación comienza, su estilo no se distingue por ningún rasgo propio del Sócrates platónico. Es una figura abstracta, un representante de Parménides, por-

que Parménides fue quien presentó el problema que se trata de atacar: ¿cómo puede existir en forma absoluta lo que parece pero no es real? Puesto que sostiene una teoría de las Formas que nadie dudaría en adscribir al propio Platón, parecería que Platón reclamara ser el verdadero heredero de Parménides.[8]

El propósito del diálogo es definir al «sofista». Aquí, ya en el umbral, cruzamos la frontera entre el mundo sensible, al cual quedaba confinado el *Teeteto*, y el mundo de las Formas. Se trata de definir con una fórmula (*logos*) un objeto del cual ambos interlocutores tienen una imagen mental. El objeto o «cosa» no es ya algo individual concreto. La última conclusión del *Teeteto* era que el agregado de un *logos* de esa cosa a la noción verdadera no podría dar conocimiento. «El sofista» no es un individuo, sino una especie; el agregado de un *logos* en un nuevo sentido —una definición por género y diferencias específicas— puede conducir al conocimiento de la naturaleza de la especie.

218d-221c. *Ilustración de la división: definición del pescador de caña*

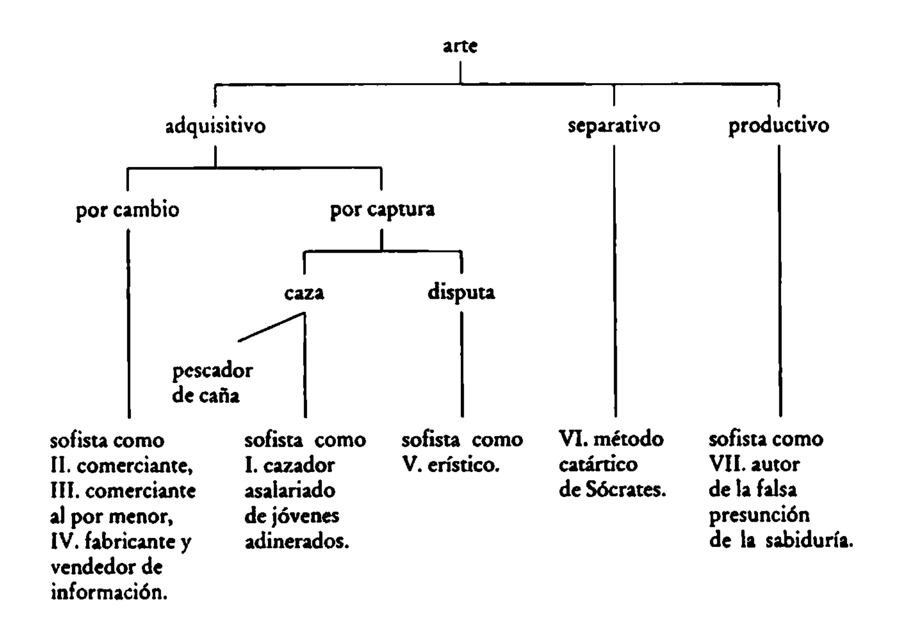
A continuación el Extranjero procede a ilustrar con un ejemplo trivial el método a seguir en la definición del sofista. La especie se define mediante una división sistemática del género que la incluye. El método resultaba nuevo para el público de Platón, pero el lector moderno, familiarizado con clasificaciones que, en última instancia, derivan del modelo aquí establecido, podría cansarse con una traducción exhaustiva. En consecuencia, haré sólo un resumen de la división con que se ilustra la definición del pescador de caña, y de las seis divisiones siguientes que definen al sofista bajo diversos aspectos. Pero debe decirse algo sobre el método en sí, al que Platón consideraba evidentemente como el nudo central de la dialéctica.

Aunque la clasificación del pescador de caña es la primera división extensa y formal que aparece en Platón, no se da ninguna razón preliminar del método ni se explican sus leyes. La única descripción previa del método (*Fedro* 265d) nos dice que una división debe ir precedida por una reunión (συναγωγὴ) o una revisión de los términos «ampliamente dispersos» (especies) que deben ser abarcados por una Forma singular (genérica). El objeto de tal examen es adivinar la

8. Como señala Taylor, *Plato* (1926), 375.

Forma genérica que debe colocarse a la cabeza de la división siguiente. Como veremos después, la posibilidad de una definición correcta depende de la correcta elección del género. Aquí, no obstante, no hay una reunión sistemática. Platón prefiere introducir el método mediante una división ilustrativa y posterga para más adelante —en especial, para el *Político*— las explicaciones necesarias sobre las reglas del procedimiento.

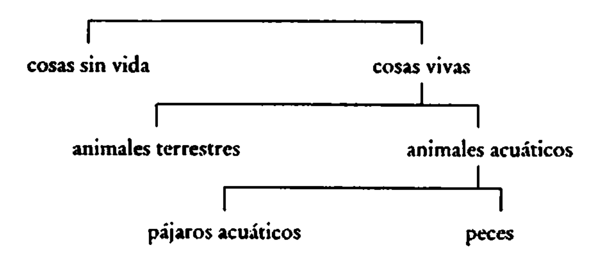
La pesca de caña es, evidentemente, una especie de la caza; sería natural, entonces, que comenzara por la caza como un género que debe dividirse. Pero el Extranjero comienza de más atrás, del género «arte». Los primeros pasos, antes de que se llegue a la caza, dan los puntos de partida para los cinco primeros intentos de definir al sofista, tal como se presenta en el siguiente cuadro:



La clasificación de las artes no quiere ser sistemática ni completa: la clase «separativa» (διακριτική) se agrega después (226b), y aquí no se menciona. La clase adquisitiva incluye «aprender y conocer» junto con hacer dinero, disputa y caza: todas éstas son artes que «no producen nada, sino que sólo se adueñan de cosas que ya existían, y

evitan que otros se apoderen de ellas» (219c). No vuelve a hablarse de «aprender y conocer» hasta la primera división del *Político* (258e) que parte del «conocimiento», dividido en «teórico» y «práctico», contraste este de gran importancia para la distinción entre el filósofo y el político práctico.

El método de la división puede usarse con dos objetivos distintos: 1) la clasificación de todas las especies que caen bajo un género en una tabla completa, o 2) únicamente la definición de una especie singular. Parece que a Platón le interesa unas veces un aspecto, y otras veces otro, aunque las reglas que haya que observar sean un tanto diferentes. Una clasificación completa puede exhibir más de dos clases subordinadas en el mismo nivel, y si éstas deben ser divididas, necesitan ser descritas en términos positivos. En biología, por ejemplo, los animales no deben clasificarse como «vertebrados» e «invertebrados». El hecho de amontonar géneros y familias como «invertebrados» no nos dice nada importante sobre su estructura; e «invertebrabilidad» no es un carácter que pueda subdividirse. Pero si nuestro objetivo es definir una sola especie de animal invertebrado, podemos eliminar de golpe todos los invertebrados y subdividir sólo los vertebrados. La división utilizada aquí como ejemplo es de este tipo. Se realiza a través de dos conjuntos de escalones. La pesca de caña consiste en atrapar a) un cierto tipo de presa, b) con cierto método. a) La división de la presa:



sería absurda en una clasificación: no figuran en ella los pájaros que viven y se atrapan en el aire. Sólo en el segundo grupo de escalones —la división de los métodos (con red o con violencia: con arpón o con línea y anzuelo)— hay una pretensión de llegar a una clasificación completa. También el desplazamiento del criterio —de la presa al método— viciaría el esquema como clasificación de la caza: tanto

los animales terrestres como los pájaros pueden ser atrapados con redes o mediante violencia. Consideraciones de este tipo se señalan en el *Político*. El resultado final a que se llega es la definición de la especie pescador de caña en términos del género «arte» y de todas las diferencias específicas (como se llamarán después) enumeradas formalmente en 221b.

Las siete divisiones que definen al sofista

A continuación (221c) el Extranjero se propone «descubrir la naturaleza del sofista según el esquema de este ejemplo». Inmediatamente se suceden seis divisiones, que se resumen en 231c-e. Y después se critican los resultados. La división séptima y última se halla precedida por una discusión que conduce a la elección de un nuevo género: la rama creadora de imágenes del arte productivo (en tanto distinta del adquisitivo). Se interrumpe con largas discusiones que tratan de justificar la suposición de que debe existir algo así como una imagen «irreal», lo que implica todo el problema de la apariencia y de la falsedad. Al concluir el diálogo (264b) se continúa esta división y se llega a la definición final del sofista.

El procedimiento suscita varias preguntas: ¿Por qué ofrecemos siete definiciones? ¿Una de ellas se menciona como verdadera y el resto como erróneas? ¿Quién es el sofista? ¿Qué clase o clases de personas se definen?

Algunos sostuvieron que todas las divisiones definen una clase de personas históricas desde enfoques diferentes, y que incluso todas las definiciones son «adecuadas». Una objeción fatal contra este punto de vista es la de que nunca existió una clase de personas que pudiera ser caracterizada tanto por la sexta definición como por las cinco primeras y la séptima. El arte catártico de la sexta definición sólo fue practicado por Sócrates. Su propósito es eliminar del alma las falsas presunciones de conocimiento. Ello contradice abiertamente la definición final del sofista como creador de la falsa apariencia de conocimiento; y el mismo Extranjero dice que teme llamar sofistas a quienes practican el arte catártico: sólo se parecen a los sofistas como el perro se parece al lobo (231a).

A Platón no le interesó primordialmente la descripción del carácter de determinada clase de personas con exactitud histórica. Lo que le interesó fue el espíritu de la sofística, que podría estar encarnado

por varias personas o grupos con una gran variedad de características superficiales. El punto de vista que yo recomendaré es, en pocas palabras, el siguiente: las divisiones I y II-IV caracterizan, superficialmente y con considerables elementos de sátira, a los sofistas retóricos y a los charlistas de temas elevados del tipo representado en el siglo v por Protágoras, Gorgias e Hipias. Ellos son «cazadores asalariados de jóvenes adinerados», o «comerciantes» de pretendida sabiduría y de las artes de triunfar en la vida. La división V parte de un género distinto, el arte de la disputa, y define al erístico: al hombre que pelea por la victoria y no por la verdad. Esta clase tiene sus representantes profesionales en hombres como Eutidemo y su hermano; pero la erística era también un rasgo de la dialéctica de las escuelas eleática y megárica. La división VI no define a ningún tipo de sofista, pero ofrece un serio y elocuente análisis del *elenchus* purificador tal como lo practicaba el mismo Sócrates. La división VII es la única que llega al centro del asunto y parte del género correcto. Define no una clase particular de personas, sino a toda una tendencia de pensamiento, a la esencia de la sofística. Se basa en la distinción metafísica entre apariencia y realidad. La sofística es una falsa imitación de la filosofía y del arte de gobernar y tiene su sitial en el mundo de los *eídola*, que no es real pero tampoco totalmente ideal. La presunción de un mundo tal de dar origen al conocimiento ha sido ya rechazada en el *Teeteto*. El *Sofista* retomará la cuestión de la clase de existencia que puede corresponderle.

221c-223b. *División I. El sofista como cazador*

La división I parte, sin justificación explícita alguna, del género del pescador de caña, la caza, y comienza con la distinción de la presa del sofista: el animal domesticado, el hombre. La parte significativa es la subdivisión ulterior de acuerdo con el método. Lo que sigue es un análisis de la sofística retórica que había sido ya atacada en el *Gorgias* y en el *Fedro*. 1) La caza del hombre puede ser violenta (piratería, captura de esclavos, tiranía y la guerra en general) o persuasiva (πιθανουργική), incluyendo la oratoria política y forense, y las exhibiciones retóricas en compañía de los allegados. El *Gorgias* había definido al retórico como «el productor de persuasión» y los métodos violentos con que aquí es contrastado recuerdan la idealización que hacía Polo del tirano y del orador político como hom-

bres que pueden hacer lo que quieren, y también la descripción hecha por Sócrates del ideal de Calicles del egoísmo ilimitado, tal como la vida de un ladrón o de alguien fuera de la ley. 2) La división siguiente —pública o privada (ἰδιοθηρευτική)— separa la ostentación retórica del sofista en audiencia privada, de la oratoria pública del político y del abogado. 3) Se introduce entonces la conversación sobre los honorarios (μισθαρνητική). El sofista pide un sueldo, en contraste con el falso amante que, como se describe en el *Fedro*, recurre al soborno para conseguir que su presa se le someta. 4) Finalmente, el sofista confiesa buscar la compañía de sus víctimas «a causa de la excelencia», como exponente de una «educación espúria» (δοξοπαιδευτική). Se lo compara con el parásito, cuya carnada es el placer, lo que recuerda el paralelismo efectuado en el *Gorgias* entre el retórico y el parásito. La profesión de enseñar «virtud» o la conducta exitosa en la vida pública y privada era característica de Protágoras. El género elegido para esta división pone un énfasis inicial en la retórica, antes que en la exclusión de sofistas como Hipias, quien, en especial, enseñaba temas demasiado avanzados a los jóvenes que acababan de dejar la escuela elemental. Pero este tipo encontrará ya su lugar en las próximas divisiones.

223c-224e. *Divisiones II-IV. El sofista como vendedor*

En las divisiones II-IV, la aceptación de dinero, un hecho menor en la división I, se pone a la cabeza del género «adquisición por cambio», la alternativa de «caza». 1) La distinción entre la venta (ἀγοραστική) y el otorgamiento de regalos caracteriza al sofista fundamentalmente como un comerciante. 2) La diferencia de métodos —el fabricante que vende sus propios productos (αὐτοπωλική), el comerciante al por menor (καπηλική), el comerciante que va de ciudad en ciudad (ἐμπορική)—, si bien conduce a tres definiciones, tiene menos importancia que la descripción de las mercancías. 3) El sofista comercia con artículos de primera necesidad que han de alimentar el alma (ψυχεμπορική), no el cuerpo. En primer lugar está agrupado junto con los artistas —el pintor, el músico, el titiritero (que, en *Leyes* 658b, está clasificado junto al dramaturgo y al recitador)—. Las mercancías del sofista son los conocimientos (μαθηματοπωλική), y, en particular, el conocimiento de la «excelencia» (*areté*). Estrechamente relacionado con esto se encuentra la conversación introductoria del *Protágoras*

(313), donde Sócrates previene al joven Hipócrates para que no entregue el cuidado de su alma a «un comerciante al por menor de esos artículos de primera necesidad de los que se nutre el alma».

Estas divisiones repiten muchos detalles de la división I, aunque en un orden diferente, poniendo de relieve la aceptación de dinero a cambio de la «excelencia» que en la división I tenía un lugar subordinado. No se objeta que a un maestro se le pague por impartir conocimientos o informaciones que pueden ser transferidos a otras personas. La otra persona recibe algo que desea poseer y lo paga con dinero.[9] Gran parte de la enseñanza de los sofistas era de este tipo. Lo que Sócrates y Platón denuncian es el hecho de cobrar honorarios para enseñar la «excelencia». La excelencia, si bien para Sócrates consiste en cierto tipo de «conocimiento», no es algo que pueda enseñarse, ni tampoco es un conjunto de informaciones que pueda ser transferido[10] de una persona a otra. Antes bien, quienes profesan vender «excelencia», ni la poseen ni saben de qué se trata. Es fraudulento poner en venta algo que no se posee o algo que, si se lo posee, no se lo puede transferir. El profesor de «excelencia» que exige un salario irrita a Platón con el mismo disgusto que sentiría quien solicitara el consuelo espiritual de un sacerdote y recibiera por parte del médico de su alma una cuenta de cinco chelines por cada visita.

Las divisiones I-IV pueden, entonces, considerarse como el análisis de la práctica de los grandes sofistas del siglo y, tenidos por retóricos y maestros a sueldo de «excelencia». El tratamiento es satírico y superficial; aún no se ha encontrado la esencia de la sofística.

224e-226a. *División V. La erística*

La división siguiente, en la que se define la erística, deriva, como las anteriores, de la clase del arte adquisitivo (opuesto al productivo); pero sigue una rama diferente. El carácter fundamental de este tipo no

9. *Gorgias* 520. Para un maestro de cualquier arte no constituye una deshonra solicitar un salario. El entrenador enseña a correr rápido, no a ser honesto. Pero el sofista pretende volvernos virtuosos; y, si no tiene éxito, nos habrá hecho honestos y no habrá necesidad de ningún contrato previo para pagarle.

10. *Menón* 93b, παραδοτὸν καὶ παραληπτὸν ἄλλῳ παρ' ἄλλου. *Eutid.* 273d, 287a ἀρετὴν παραδοῦναι. *Protag.* 319e, Pericles no pudo παραδίδοναι ἀρετήν a sus hijos. Véase más atrás, pág. 177.

es la «caza» o la «compra», sino la «disputa» (ἀγωνιστική). La aceptación de un estipendio aparece sólo al final, para individualizar en la erística a quienes son sofistas profesionales y a quienes no lo son.

En primer lugar, se distingue entre la lucha (μαχητική) y la competencia amistosa; luego, entre la lucha en su forma de disputa verbal (ἀμφισβητητική) y la violencia del combate físico. La discusión de la oratoria forense, llevada a cabo en «largos discursos públicos acerca de lo correcto y lo erróneo», se separa de la discusión privada «en el pequeño intercambio de preguntas y respuestas» (ἀντιλογική).[11] Finalmente, están también las discusiones «casuales y ocasionales» de la vida ordinaria; pero si la discusión se lleva a cabo según ciertas reglas, la llamamos *erística*.

En el resumen final de las seis primeras divisiones (231e), a esta clase se la llamará simplemente erística; pero aquí (225d) se agrega una nueva subdivisión. Se distingue al sofista erístico (como Eutidemo) de los otros erísticos, por el hecho de recibir un salario, y se lo llama «el que hace dinero» (χρηματιστικός). El tipo de discusión que les es propio, «que hace descuidar los asuntos de cada uno por el placer de perder el tiempo, pero que se desarrolla en un estilo que no provoca placer alguno en el oyente ordinario, sólo puede denominarse charlatanería» (ἀδολεσχικόν). ¿Quiénes son estos «charlatanes»? No concuerdo con Campbell en que se alude a Sócrates, si bien éste descuidó sus propios asuntos y se volvió pobre por continuar en su misión; ni con Diès, para quien el charlatán es el auténtico dialéctico. Tal cosa haría del filósofo una especie de erístico, que discute por su fama o por la victoria. Es cierto que el término «charlatanería» era aplicado por sus enemigos a la filosofía, y en especial a la conversación socrática.[12] El mismo Platón lo adopta como un cumplido malicioso, junto con el de μετεωρολόγος, el término apropiado para la ciencia jónica.[13]

11. Este contraste recuerda a *Rep.* 499a: la mayoría es escéptica respecto del valor del verdadero filósofo, y nunca vio a ninguno ni escuchó «discursos nobles y libres» que sólo apunten a la verdad. No escuchó más que despliegues de destreza erística cuyo único objeto es la reputación y la pelea, ya sea en los juicios (oratoria forense) o en conversaciones privadas (sofística erística).

12. Eupolis, 352: Σωκράτην, τὸν πτωχὸν ἀδολέσχην. Aristófanes, *Nubes* 1485, τὴν οἰκίαν τῶν ἀδολεσχῶν.

13. *Fedón* 70c, Sócrates: «Nadie podrá decir que yo ἀδολεσχῶ al examinar la muerte en este momento». En *Teet.* 195b, Sócrates se llama a sí mismo ἀνὴρ

Esto nos sugiere que aquí los charlatanes que no aceptan salario alguno deben haber sido algunos seguidores de Sócrates que también pudieron ser descritos como erísticos. Existen pocas dudas de que, como sugirió Susemihl, se aluda a los megáricos.[14] También había seguidores de la escuela eleática, y en *Fedro* 261c la discusión (ἀντιλογική) incluye, junto con la oratoria política y forense, a los argumentos dialécticos de Zenón,[15] «el Palamedes eleático», con su arte de «hacer que las mismas cosas parezcan a sus oyentes semejantes y desemejantes, singulares y múltiples, en reposo y en movimiento». Y en su totalidad es condenado como un arte de engaño.

El contraste principal que Platón tiene en su mente se establece entre la dialéctica, que es el arte verdadero de la conversación filosófica, y la técnica de la disputa verbal para obtener la victoria, que los megáricos derivaron de los métodos de controversia de Zenón. Éste se asemejaba tanto al *elenchus* socrático que pudo ser deliberadamente confundido por Isócrates, quien, como campeón de la sofística retórica de la tradición de Gorgias, incluía a los socráticos en general entre los «devotos de la disputa verbal».[16] Quizá por esta razón

---

ἀδολέσχης. *Fedro* 270a: todas las grandes artes requieren ἀδολεσχία y μετεωρολογία. *Político* 270a; *Rep.* 488c.

14. Dióg. Laerc. II. 106: Euclides (de Megara) se dedicó al estudio de los escritos de Parménides, y sus discípulos se llamaron megáricos, luego *erísticos* y finalmente dialécticos, porque exponían sus argumentos en forma de preguntas y respuestas. Timón (frag. 28d, D. L. II, 107): «No me preocupo de esos charlatanes (φλεδόνων)... ni de Euclides, el discutidor (ἐριδάντεω), quien inspiró a los megáricos el frenesí de la controversia» (ἐρισμοῦ). Un fragmento cómico (D. L. II, 107) llama ὁ ἐριστιαός al megárico Eubúlides; Diógenes dice que mantuvo una discusión con Aristóteles. D. L. II. 30: «Sócrates, al ver a Euclides profundamente interesado en los argumentos erísticos, le dijo: "Serás capaz de ponerte de acuerdo con los sofistas, pero no con los hombres"; pues, para él, se trataba de una futileza infantil, como muestra Platón en el *Eutidemo*».

15. Von Arnim (*Platons Jugenddialoge* [1914], 193) piensa que aquí no se alude a Zenón, sino a algún megárico de la época; pero yo concuerdo con Taylor, *Plato* (1926), 311, y con otros. En *Parm.* 135d, el mismo Parménides describe el despliegue de dialéctica eleática que debe seguirse como «lo que el mundo llama charla inútil».

16. οἱ περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότες —frase que dijo Teodoro (216b) y que *no* se aplica al Extranjero de Elea— está tomada de Isócrates (κατὰ σοφ. I. 291b); *Helena* 1 y 6 (después de referirse a Antístenes y a Platón); *Antid.* 258 (dirigida a Platón).

la erística infiltrada en las escuelas filosóficas —la eleática y la megárica— está aquí fuertemente contrastada con el procedimiento catártico del mismo Sócrates.

226a-231b. *División VI. El método catártico de Sócrates*

En la sexta división se abandona la sátira. El tono general es serio y afable; hacia el final, se vuelve elocuente. El caso que aquí se define es el del «purificador del alma de las fantasías, que son un obstáculo para el conocimiento» (231e), descripción que —como han visto Jackson y otros— se aplica a Sócrates y a nadie más.

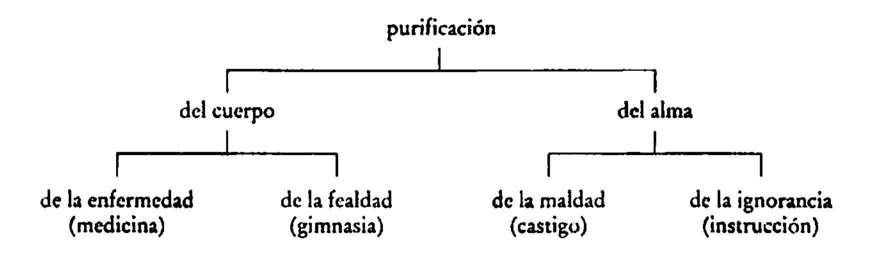
Esta división, distinta de las demás, se halla precedida por una reunión. A partir de un examen de varias operaciones domésticas —filtrar, cribar, zarandear, cardar y dividir la textura del tejido— extraemos la noción de un arte de la separación (διακριτική). El efecto buscado es la completa separación de esta división de las anteriores, derivadas todas del arte de la adquisición. Las clases de sofística que ellas habían definido eran fundamentalmente artes de ganancia, de adquisición de influencia sobre los jóvenes adinerados, o de dinero por la venta de conocimiento, o de la victoria y no de la verdad en una argumentación. Todos los motivos de esta índole quedan descartados al seguirse ahora una rama distinta de este arte, no tenido en cuenta para nada cuando el arte fue inicialmente dividido en adquisitivo y productivo. Las artes separativas no son productivas. Su función es negativa.

Las artes reunidas en esta revisión se introducen abruptamente, sin que se insinúe su importancia. La reunión normal tiene en cuenta el término propuesto para la definición junto con otros que acertadamente podría pensarse que se le asemejan. El objetivo consiste en discernir alguna propiedad común que tenga el derecho de ser la más importante o la esencial, y proseguir así hasta que el género quede dividido. No se incluye aquí la sofística, y el lector no encuentra la vinculación entre la sofística y estas operaciones domésticas. Nada asegura que, mediante la división de la noción genérica de separación, lleguemos alguna vez a la definición de la sofística. Ni tampoco el lector puede conjeturar que lo que en realidad definiremos es el *elenchus* socrático y no la sofística.

Se divide ahora el arte de la separación (διακριτική). Las cosas separadas pueden ser semejantes; pero lo que nos interesa es la purifi-

cación que elimina lo peor y retiene lo mejor. Un tipo de purificación es la limpieza física de las cosas inanimadas y del cuerpo vivo, «incluyendo los análisis internos y las expurgaciones llevadas a cabo por el gimnasta y por el médico». El otro tipo es la purificación que «expulsa lo malo del alma» (ἀφαίρεσις κακίας ψυχῆς, 227d). (Debe notarse que purificación es una noción negativa: el desembarazarse del mal.[17] La medicina y la gimnasia no son consideradas positivamente como productoras de salud y de vigor, sino clasificadas junto a la limpieza. Más adelante serán descritas de un modo más explícito bajo su aspecto negativo: la medicina, como la eliminación de la enfermedad; la gimnasia como la eliminación de la fealdad. Del mismo modo, la purificación del alma no es la producción de la «excelencia», sino la «eliminación del mal».)[18]

En el próximo paso se efectúa una analogía entre dos tipos de purificaciones corporales y mentales:



La enfermedad no es considerada como una falta de equilibrio que debe ser restaurado, sino como una revolución, una sedición o una guerra civil (στάσις) entre partes que por naturaleza son «afines». Esto ocurre en razón de su contraparte anímica, «la maldad» (πονηρία), en la cual tenemos «una disensión mutua en todo: entre los juicios y los deseos, el coraje y los placeres, la reflexión y las penas». La descripción de la maldad recuerda pasajes de la *República*, en los cuales el conflicto entre las tres partes del alma es comparado con una lucha política. Así, en 440b, la parte «espiritual» toma el

17. El sustantivo pasivo κάθαρμα (desecho, lastre) significa la impureza eliminada y no la cosa purificada.

18. En consecuencia, debe rechazarse la afirmación de Apelt (nota a 226b) de que διακριτική debe subordinarse a ποιητική (τέχνη).

partido de la razón contra los deseos «en la lucha entre facciones del alma». Esto, más que socrático, es platónico. El vicio no está aquí identificado con la ignorancia (como en Sócrates), sino que se distingue de ella. La contraparte de la medicina, en tanto remedio de las enfermedades corporales, es la «justicia que castiga»[19] los vicios. El castigo (κολαστική) se introduce en virtud de su significado negativo. El *Gorgias* había utilizado la misma analogía entre el médico y el juez que castiga a quien actúa mal para liberarlo de su vicio.[20]

La gimnasia es el remedio paralelo para la fealdad física, o sea, de las deformidades debidas a la falta de proporción. De un modo un tanto extraño, se considera análoga a la falta de proporción o coordinación entre los impulsos del alma, que le impiden dar en el blanco. La ignorancia (ἄγνοια) es la desviación de aquellos impulsos del alma que se dirigen a la verdad y —como pensaba Sócrates— es siempre «involuntaria», a diferencia del auténtico deseo del fin correcto. El remedio de la ignorancia en sus múltiples formas es la instrucción (διδασκαλική).

A continuación se divide la instrucción. Una vez dejada de lado la instrucción técnica (que es obviamente positiva), tenemos, por el otro lado, la educación moral (παιδεία), concebida en forma negativa como la liberación del alma de su presunción de saber que la vuelve incapaz de conocer (ἀμαθία).[21] (Esta educación es directamente contraria a la «educación espúria» ofrecida por los sofistas en las primeras divisiones, y que producía precisamente esta presunción de saber.) Luego, el método de reprimendas y admoniciones practicado por los padres que se contrapone al método de aquéllos que se han «convencido a sí mismos, mediante la reflexión, de que toda incapa-

19. ἡ κολαστικὴ ... δίκν (229a) es la lección del manuscrito. El epíteto intenta distinguir la justicia como castigo, de la concepción más vulgar de la misma como venganza de la comunidad. (En la frase siguiente, τὸ γοῦν εἰκὸς ὡς εἰπεῖν difiere sólo en cuanto a su énfasis de ὡς γοὺν τὸ εἰκὸς εἰπεῖν. Véase ὡς συντόμως εἰπεῖν.)

20. *Gorg.* 478a. δικαιοσύνῃ τινὶ χρώμενοι κολάζουσιν οἱ ὀρθῶς (*i. e.*, «en el verdadero sentido»).

21. Ἀμαθία no es ignorancia en el sentido de una ausencia total de conocimiento, que se remedia con la adquisición de información. Se debe a la presencia real de la creencia falsa que ya conocemos o entendemos. El descubrimiento de Sócrates consistió en formular que la verdadera educación moral debe comenzar con la eliminación de las creencias populares acerca de lo correcto y de lo incorrecto que hemos aprendido de nuestros padres y maestros.

cidad de aprender es involuntaria», y de que «la admonición obtiene pocos resultados para tantas fatigas como demanda». «Ponen en apuros a una persona con preguntas sobre cierto tema del cual ella cree tener algo valioso que decir, cuando en realidad sólo puede decir insensateces. Entonces, cuando esta persona comienza a vacilar, ellos hacen una lista de sus opiniones, las reúnen en argumentos y las confrontan unas con otras, y así demuestran que están en contradicción acerca de los mismos temas, en el mismo instante, y desde el mismo punto de vista. Cuando los otros ven esto, se enojan consigo mismos y son más comprensivos para con los demás; así, con estos medios, se han liberado del elevado y obstinado engreimiento de sí mismos, todo lo cual es muy placentero para el testigo y largamente beneficioso para quien lo experimenta. Estos purificadores son del mismo parecer que aquellos médicos que opinan que el cuerpo no obtiene beneficio alguno del alimento que ingiere antes de que sean eliminadas sus obstrucciones internas. Los otros, a su vez, han observado que lo mismo ocurre con el alma, que no extrae provecho de la instrucción que recibe hasta que un hábil interrogatorio haya reducido al hombre a un modesto armazón de intelecto y haya eliminado la presunción que obstruía el aprendizaje para convencerlo de que «conoce sólo lo que conoce, y nada más». Este examen (*elenchus*) es «el método de purificación más alto y soberano».[22] El pasaje mantiene el tono y el estilo de la *República*. Describe el método de Sócrates quien, en la *Apología*, declara que una vida no sujeta a examen no es digna de ser vivida.

Pero ¿son los «sofistas» estos purificadores del alma?

230e. *Extr.* (*continúa*). Y bien: ¿qué nombre daremos a quienes practican ese arte? Yo, por mi parte, evitaría denominarlos
231. sofistas.
Teet. ¿Por qué?
Extr. Por temor a atribuirles una función demasiado elevada.[23]

22. 230b-d. El lenguaje se asemeja a la descripción de los efectos del arte de Sócrates sobre Teeteto, *Teet.* 210c (pág. 327). Véase Plut. *Plat. Qu.* 999f.

23. Como han visto Jackson y otros, tal atribución se refiere sólo a los practicantes (no a los sofistas). Esto repite el hábito socrático de renegar de cualquier título que implique la posesión de la sabiduría; él sólo es un «amante de la sabiduría», un filósofo.

Teet. No obstante, tu descripción se parece a la de este individuo (el sofista).
Extr. Tanto como el perro al lobo, como el más dócil de los animales al más temible. Pero un hombre precavido debe estar ante todo en guardia contra estas semejanzas; se trata de cosas muy escurridizas. Pero dejemos que así sea (*i. e.*, dejemos que pasen por sofistas); pues cuando establezcan una defensa
b. adecuada de sus límites, no será de poca importancia el terreno en disputa.
Teet. Así parece.
Extr. Admitamos, en consecuencia, que en el arte de la separación hay un método de purificación; que ya hemos distinguido qué clase de purificación es la que está relacionada con el alma; que, bajo ella, está la instrucción; y que, más abajo, se encuentra a su vez la educación. Y en el arte de la educación, el examen que refuta la falsa presunción de sabiduría por la que admitimos que debemos pasar, en el argumento que se nos ha presentado de manera inesperada[24] no con otro nombre que el de la sofística que es de noble linaje (ἡ γένει γενναία σοφιστική).

Es difícil ver por qué este análisis del método catártico de Sócrates aparece aquí como el último de estos intentos preliminares de definir al sofista. Se admite que todo el argumento «se nos ha presentado inesperadamente». Desde un comienzo la división no tiene vinculaciones ni puntos de contacto con las cinco primeras ni con la séptima; parte de un género enteramente nuevo, un punto que puede estar acentuado por la frase final «la sofística que es de noble linaje» (γένει).[25] El objetivo fundamental del método catártico es

24. ἐν τῷ νῦν λόγῳ παραφανέντι. Παραφαίνεσθαι es usado en *Teet.* 199c para referirse a una dificultad que se muestra a sí misma en un nuevo aspecto hacia el cual no habíamos mirado. La construcción con λεγέσθω es torpe. Quizá deberíamos leer παραφανέ τι: «Y (como una parte) de la educación, el examen que refuta la falsa presunción de sabiduría —algo que llegó inesperadamente a nuestro actual argumento— por la que admitimos que debemos pasar», etcétera.

25. No hay rastros en el texto de la vinculación con la erística sugerida por Campbell (Introd., pág. LI): «La discusión es, o tendría que ser, el arte de separar lo falso de lo verdadero, y determinar qué proposiciones no son defendibles».

justamente lo opuesto a la producción de la falsa presunción de sabiduría característico del sofista en las primeras divisiones y en la séptima, que es considerada como la definitiva.

Cuando el Extranjero dice que a él no le interesa llamar sofista a un purificador de almas, Teeteto dice que ambos tienen una cierta semejanza. Es verdad que el *elenchus* negativo de Sócrates, al poner en aprietos con preguntas al interlocutor, al revisar sus creencias y confundirlas con la exposición de sus contradicciones, se asemeja superficialmente al método de discusión practicado por Eutidemo, los eléatas y los megáricos «en el intercambio de preguntas y respuestas» (225b), un estilo de «charlatanería» que «a mucha gente no le gusta escuchar», mientras que la liberación socrática del hombre «del sublime y obstinado engreimiento de sí mismo» era «de todas las liberaciones, la más agradable de escuchar».[26] Isócrates alentaba insistentemente la confusión popular entre la conversación socrática y la disputa verbal por la victoria. Como señaló Sócrates al comienzo (216d), el auténtico filósofo parece a veces llevar el ropaje del sofista. Aquí, además, Platón se preocupó de analizar sólo el aspecto negativo de la práctica socrática, aspecto en el cual reside esa semejanza.

Pero la semejanza, como dice el Extranjero, es tan engañosa como la que hay entre el perro y el lobo. En la *República* (375a, e, y sigs.) el perro es el símbolo del guardián de la sociedad. El perro que vela por el rebaño es dócil con quienes conoce, y esta amistad con lo conocido es considerada como un rasgo genuinamente «filosófico».[27] El lobo es el típico enemigo de la sociedad. El sofista Trasímaco irrumpe en la conversación con la ferocidad de un lobo.[28] El tirano es como un hombre que probó la carne humana y se convirtió en un lobo.[29] En el *Fedro*, la pasión sensual del falso amante es la pasión

26. 225d, περὶ δὲ τὴν λέξιν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀκουόντων οὐ μεθ' ἡδονῆς ἀκουόμενον (de la erística), en manifiesto contraste con 230c, πασῶν ἀπαλλαγῶν ἀκούειν τε ἡδίστην. Platón (con algunos autores modernos) pudo haber entendido ἀδο-λέοχης como = ἀηδολέσχης.

27. En el discurso del Extranjero, las frases ποιεῖσθαι τὴν φυλακήν y φνλάττωσιν sugieren que el guardián está en el pensamiento de Platón.

28. *Rep.* 336d, καί μοι δοκῶ, εἰ μὴ πρότερος ἑωράκη αὐτὸν ἢ ἐκεῖνος ἐμέ, ἄφωνος ἂν γενέσθαι.

29. *Rep.* 565d. Véase Glotz, *Solidarité de la famille* (1904), pág. 23. En *Fedón* 83a, el tirano y el ladrón se reencarnan en lobos y aves de rapiña.

que siente el lobo por el cordero; en la primera división ya se destacó su parentesco con el sofista en tanto cazador de hombres.[30] La conclusión es que el purificador del alma no es el sofista en el sentido que tiene en este diálogo. Toda la división no tiene ningún punto de contacto con las demás.

¿A qué viene, entonces? Quizá pueda explicarse como una característica dentro del objetivo general de estos diálogos, que permanece oscuro por haber quedado sin completar. Un nuevo elemento al esquema se agrega en el *Político*, donde el «arte de combinar» (συγκριτική) se opone al «arte de separar» (διακριτική). El Político comienza con una amplia división que define el arte de los pastores. Para ilustrar sus defectos, al definir la tejeduría —una división tomada como ejemplo— revisa y clasifica cierto número de operaciones domésticas, incluso el uso del peine y de la lanzadera mencionadas en la reunión de las artes separativas tratadas en el *Sofista* (226b). La separación y la combinación (de las cuales deriva la tejeduría) son descritas como «dos grandes artes de aplicación universal» (282b). Como en el *Sofista* la caza, o sea, el género de pescador de caña, se vuelve significativo para la primera definición del sofista, así en el *Político* la tejeduría simboliza el arte del político, cuya función consiste en combinar armónicamente todos los elementos de la sociedad. Es, quizá, para preparar el camino hacia esta concepción del estadista que Platón, en nuestro pasaje, considera al vicio no como ignorancia, sino como una sedición política dentro del alma que debe remediarse con «la justicia que castiga», o sea, en analogía con la expurgación médica de la enfermedad. Así, en el *Político* (308e) el arte de reinar «atemoriza mediante la muerte o el exilio, y castiga con una severa privación de los derechos ciudadanos» a aquellos que no pueden ocupar su lugar dentro del esquema de la comunidad.

El paralelo cuidadosamente elaborado en el *Sofista* entre las operaciones combinadas de la tejeduría y la política, tiene su contraparte en otro lugar[31] en una analogía entre las operaciones separatorias tanto de la tejeduría como de la dialéctica. Se discute la sugestión de que haya un modo «correcto» de nombrar las cosas con palabras cuya forma exprese de algún modo su naturaleza. El nombre, como

30. *Fedro* 241d, ὡς λύκοι ἄρν' ἀγαπῶσ', ὣς παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί. *Sof.* 222d.
31. *Cratilo* 386 y sigs.

la lanzadera (κερκίς) del tejido, es una herramienta. La lanzadera se usa para separar (διακρίνειν) la trama de la urdimbre. Un nombre tiene dos usos: contiene información y distingue (separa, διακρίνειν) las naturalezas de las cosas. El carpintero hace la lanzadera según las directivas del tejedor, que es quien sabe cómo usarla. Así, un hábil fabricante de nombres elabora los nombres para que los use el dialéctico (filósofo) quien, tal como está implícito, tiene la habilidad de distinguir las naturalezas, que son los significados de los nombres. No es accidental que las operaciones de la tejeduría se utilicen en el *Cratilo* en analogía con la dialéctica y en el *Político* con la política.

Quizá Platón intentó derivar el método dialéctico de división, de una manera más amplia de lo que lo hizo, de la rama de separación que distingue las cosas que son «semejantes» (226d, en contraste con la rama que separa lo mejor de lo peor, y que conduce a la catarsis). La dialéctica consiste en «dividir según los géneros»[32] (διακρίνειν κατὰ γένος, 253d-e). Descubre diferencias al separar las cosas que son «semejantes» en cuanto a lo que son dentro del mismo género. La tarea de la filosofía se considera en el *Sofista* de un modo fundamentalmente analítico: es el trazado de un mapa del reino de las Formas, con todas sus articulaciones, mediante la división. La tarea práctica del filósofo, en tanto político, es sintética. Posiblemente el *Filósofo*, de haber sido escrito, habría completado la explicación del método filosófico con el reconocimiento del momento sintético o intuitivo de la dialéctica, que queda apenas esbozado en el *Sofista*. Si la reunión y la división de las artes separativas apuntó hacia este objetivo de mayor alcance, su aparente insignificancia deja de constituir un problema.

Los métodos de reunión y división

Con todo, aún no ha quedado perfectamente aclarado el propósito perseguido por estas seis divisiones en la disposición total del diálogo. La consideración de la naturaleza de los métodos platónicos de reunión y de división, en contraste con el método socrático denominado a veces «inducción» (*epagogé*), quizás arroje un poco de luz sobre el asunto.

32. τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι. En 226c las operaciones separativas domésticas se llaman διαιρετικά, y en 227b la tarea del discurso filosófico era «distinguir entre lo que es de la misma clase, y lo que no es» (τὸ συγγενὲς καὶ τὸ μὴ συγγενές).

Sócrates fue el primero en comprender que, tanto en la vida diaria como en la ciencia, los hombres usan constantemente palabras sin conocer la «esencia» de la cosa nombrada, o sin poder «dar una razón» (λόγον διδόναι) de ella.[33] El punto de vista socrático y platónico sostiene que, en un caso así, tenemos en nuestras mentes el mismo objeto, pero lo vemos en forma confusa. Hasta que no expresemos su significado en una fórmula explícita, «sólo tenemos el nombre en común». Un nombre como «justicia» tiene un solo significado verdadero, presente más o menos oscuramente en nuestras mentes cuando escuchamos tal nombre. Si alguno de nosotros puede dar la explicación correcta del mismo, el otro será también capaz de percibirlo.

Los primeros diálogos de Platón ilustran los intentos de Sócrates por dar una explicación del significado de los términos, y, sin ninguna ostentación de técnica, formula un método que se aplica regularmente. El método consta de dos etapas. 1) La primera es catártica. El que interroga sonsaca al que responde qué es lo que éste cree conocer. Sus «sugestiones» («hipótesis») se critican en el *elenchus*, a menudo por la deducción de consecuencias que entran en conflicto con otras opiniones que sostiene. El resultado es la liberación de la falsa presunción de conocimiento. Consciente de su ignorancia, y en medio de gran perplejidad (ἀπορία), el que responde está ya preparado para la búsqueda en cooperación.[34] 2) Esta búsqueda posterior se lleva a cabo, normalmente, con el mismo método: una serie de sugerencias son criticadas y corregidas al ser sometidas a nuevas consideraciones. La culminación tendría que ser la correcta definición del significado de «forma» que poco a poco se ha ido poniendo más en claro.

Compárese este procedimiento socrático con el nuevo método de reunión y división, que es doble. La reunión preliminar es para ele-

33. Es un hecho curioso que no sólo en la ciencia física, sino también en las matemáticas, los hombres pueden realizar grandes adelantos y descubrimientos sin ser capaces de definir correctamente el más importante de sus conceptos, a saber, el concepto de número.

34. Un buen ejemplo es el rechazo de las definiciones de la virtud sugeridas por Menón, seguido de su lamentación de que Sócrates reduce a los hombres a la perplejidad. Menón creía que sabía qué era la virtud; ahora se encuentra en aprietos. Sócrates dice que él tampoco lo sabe, pero que desea emprender su búsqueda en común (συζητῆσαι), *Menón* 80a y sigs. El *Teeteto* también es catártico, pues rechaza todas las definiciones propuestas y concluye en una ἀπορία.

gir el género que será dividido. La división es un proceso hacia abajo que va desde ese género hasta la definición de la especie. Este proceso nada tiene en común con el proceso deductivo del *elenchus* socrático que termina con el rechazo de la definición propuesta. En el procedimiento socrático la clara visión de la Forma y la razón verdadera de la misma se alcanzan como la meta final de una serie de saltos en alto (para utilizar la metáfora de Platón). Pero en la reunión y en la división la meta se alcanza al final de un proceso descendente, cuando una especie indivisible es definida en términos de género y diferencias específicas. En una palabra: el método socrático se acerca desde abajo a la Forma que se intenta definir, mientras que el nuevo método desciende a ella desde arriba.

La razón debemos buscarla en la diferencia que existe entre los grupos de objetos con que se encaran ambos métodos. El método socrático se enfrenta con una Forma única (como, por ejemplo, la Belleza en Sí) y con la multiplicidad de las cosas individuales que participan de tal Forma. Sólo se encara una Forma, y la definición debe alcanzarse mediante un examen de ejemplos individuales. Se trata de aislar y de aprehender el carácter común (εἶδος), que, en lenguaje corriente, debe estar «presente» en todos los ejemplos, como el cabello blanco es blanco «por la presencia de la blancura».[35] Un recurso consiste en «aportar» (ἐπάγεσθαι) nuevos ejemplos que fueron dejados de lado y que, una vez introducidos, se nota que no son abarcados por la explicación sugerida por el interlocutor. Si él llegó a sostener que siempre es correcto decir la verdad, podemos traer a colación la mentira dicha para engañar a un enemigo o a algún amigo que no está en su sano juicio. Éste es uno de los sentidos de *epagogé*.

Otro uso del verbo ἐπάγειν, «conducir», también se adapta al procedimiento socrático. Aristóteles habla de «conducir desde los ejemplos individuales hasta lo universal, y desde lo familiar hasta lo desconocido», y define la «inducción» (ἐπαγωγή) como «el camino desde lo particular a lo universal».[36] La ilustración a la que recurre

35. *Lisis* 217d.

36. Platón, *Pol.* 278a: una cierta artimaña para enseñar las letras a los chicos es el modo más sencillo de «*llevarlos* hacia aquello que aún no conocen» (ἐπάγειν αὐτοὺς ἐπὶ τὰ μήπω γιγνωσκόμενα). Ar., *Top.* 152a. 4, ἐπάγοντα ἀπό τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὸ καθόλου καὶ τῶν γνωρίμων ἐπὶ τὰ ἄγνωστα, *ibid.*, 105a, 13, ἐπαγωγή, ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος.

obedece a un patrón obviamente socrático: «Si el piloto hábil es el más efectivo, así como también lo es el auriga hábil, entonces, en general, el hombre hábil es el mejor en lo que atañe a su tarea específica». El proceso queda reducido al grupo socrático de objetos; de la observación de casos individuales, un acto de intuición discierne el universal latente en ellos y lo separa mediante una generalización.

Pero, como mostró el *Parménides*,[37] la atención de Platón pasa ahora del grupo de casos individuales con su Forma común, a las relaciones de las Formas entre sí, y, en particular, a la relación entre las Formas que surgen en la definición de una Forma específica. El primer pasaje que trae elementos interesantes sobre este asunto es el del *Menón* (75a y sigs.), en el cual una definición de «Figura» —«lo que siempre acompaña al color»— es rechazada porque contiene un término desconocido, «color». Los términos deben definirse mediante otros términos cuyo conocimiento ya se posee. Sócrates obtiene, así, el asentimiento de Menón de que éste comprende el significado de «límite» y de «sólido» antes de obtener la correcta definición de figura como «el límite de un sólido». Es importante que el ejemplo haya sido tomado de las matemáticas. La geometría puede suministrar los primeros ejemplos formales de definición por género y diferencia específica, como, por ejemplo, la división del triángulo en equilátero, isósceles y escaleno. Aquí, todos los términos son Formas. El estudio de sus relaciones mutuas no explica los casos particulares, que son infinitos en cuanto a su número y permanecen por debajo del nivel del conocimiento. Los objetos triangulares del mundo de los sentidos, que participan en forma más o menos perfecta del carácter triangular, quedan fuera del enfoque. El problema de cómo un número infinito de cosas individuales puede participar de una Forma única da lugar a otro problema planteado en el *Parménides*: ¿pueden muchas Formas participar de una Forma única?

El nuevo método de reunión y división ha quedado ahora limitado al mundo de las Formas; y la reunión no debe confundirse con la enumeración socrática de una serie de casos individuales (ἐπαγωγή). La reunión es un examen de Formas específicas que, *prima facie*, tienen algún derecho de ser miembros del mismo género. Como de costumbre, Platón evita una terminología rígida y utiliza indistintamente «Forma» (εἶδος, ἰδέα) y «género» (γένος) por género y especie

37. Véase Introducción, pág. 30.

semejante.[38] Su único término distintivo para especie es «parte» (μέρος, μόριον). El método de la división muestra a las Formas ordenadas en una clasificación sistemática, derivadas hacia abajo desde un género singular, a través de un número definido de diferencias específicas, hasta las especies indivisibles de la base. Debajo de la misma no hay nada más que el número infinito de las cosas individuales que pueden o no participar de la Forma específica indivisible. Están por debajo del horizonte de la ciencia; el método considera sólo la *unidad* que se divide y la *pluralidad* definida que forma sus «partes».[39]

La división tiene que estar precedida por una reunión para determinar cuál es el género que debe dividirse. Esto se hace para «obtener una visión comprensiva y juntar un número de términos ampliamente dispersos en una unidad».[40] Aquí no es posible seguir ningún procedimiento metódico. La Forma genérica debe adivinarse mediante un acto de intuición para el cual no pueden darse reglas. El examen incluirá la Forma que deseamos definir junto con otras que pueden estar «ampliamente dispersas» y que tengan una semejanza superficial con ella o entre sí.

La necesidad de esta reunión previa, como hemos visto, es ignorada en todas las primeras divisiones del *Sofista* menos en una, y, cuando se lleva a cabo, es anormal. Lo que quiero señalar es que las primeras seis divisiones sirven, en realidad —aunque no formalmente—, como una reunión preliminar para la séptima. Ponen delante de nosotros los tipos que debemos examinar antes de determinar el carácter realmente fundamental de la sofística. El nombre «sofista» se ha aplicado indiferentemente a varias clases: retóricos, como Protágoras y Gorgias; a maestros de tópicos muy avanzados, como Hipias; a discutidores profesionales, como Eutidemo. Todos éstos se llamaban a sí mismos «sofistas». Isócrates y el público aplicaron este epíteto también a Sócrates y a sus seguidores, incluso a los megáricos, cuyos métodos de argumentación se parecían a la dialéctica de Zenón y a la erística de Eutidemo. Las primeras divisiones analizan y caracterizan cada uno de estos tipos y ofrecen así una perspectiva

38. Por ejemplo, en *Sof.* 227d, el Extranjero dice que hay «dos formas (εἴδη) del mal en el alma», y en 228e Teeteto señala que «hay, como sabes, dos tipos (γένη) de males en el alma».

39. Véase *Filebo* 16b y sigs.

40. *Fedro* 265d.

del terreno dentro del cual debemos descubrir el rasgo verdaderamente fundamental, la Forma genérica que finalmente nos proporcionará la definición correcta de la esencia de la sofística.

La reunión está disimulada bajo la engañosa forma de una serie de intentos de división. Las definiciones en las que ellas culminan no son definiciones de «el sofista», sino descripciones analíticas de clases fácilmente reconocibles a las cuales se aplicó dicho nombre. Mediante esta artimaña, Platón evita la mención de nombres de individuos o de escuelas, y puede divertirse con el ejercicio de la sátira. Al mismo tiempo, puede familiarizar al lector con el método de la división antes de ofrecerle un análisis definitivo y serio de la esencia del sofista. Si estas seis primeras divisiones son, en efecto, una reunión, esto nos explica por qué ninguna de ellas está precedida, a su vez, por una reunión según el esquema normal. Platón puede también querer indicarnos que, cuando se trata de definir una idea difícil, puede muy bien comenzarse por cierto número de posibles divisiones, cada una de las cuales parte de algún carácter sobresaliente, para comparar luego los resultados. El mismo carácter puede encontrarse en diferentes puntos en las diversas clasificaciones; y la reflexión puede descubrir cuál es el rasgo realmente fundamental que debería presentarse como género. Éste, de cualquier modo, es el resultado al que se llega en la próxima sección del diálogo.

231b-235a. *Examen que conduce al género del «hacer imágenes»*

Hemos resumido, aquí, la traducción. La sección que sigue comienza con un sumario que pasa revista a los seis tipos ya caracterizados. El análisis posterior conduce, así, al descubrimiento de un nuevo carácter genérico, el del «hacer imágenes», que se toma como punto de partida de la división final. En 235b comienza la división, pero pronto queda detenida por este problema: ¿cómo puede haber algo así como una imagen o una falsa apariencia? Llegamos al núcleo metafísico del diálogo.

A la sugerencia del Extranjero de que podemos denominar «sofística de noble linaje» la que purifica al alma de su presunción de saber, Teeteto replica:

231b. *Teet.* Admitamos ese nombre. Pero hasta aquí el sofista ha
c. aparecido de tantas maneras que yo, por mi parte, no sabría

ya afirmar cuál es la única descripción que expresa su verdadera naturaleza.

Extr. Tú puedes encontrarte ante una encrucijada, pero podemos suponer que ahora también el sofista está ante una verdadera encrucijada para encontrar la manera de escaparse de las redes de nuestro argumento; pues hay un proverbio certero que dice que no es fácil esquivar todos los golpes de un luchador. Ha llegado el momento de que todos los demás se arrojen sobre él.

Teet. Muy bien.

Extr. En primer lugar, entonces, descansemos y tomemos aliento; y mientras lo hacemos, recapitulemos entre noso-
d. tros los diversos modos en que se nos apareció el sofista. Primero, según creo, lo encontramos como un cazador asalariado de jóvenes adinerados.

Teet. Sí.

Extr. Y, en segundo lugar, como un comerciante de enseñanzas que alimentan el alma.

Teet. Por cierto.

Extr. En tercer lugar, se mostró a sí mismo como un comerciante al por menor en el mismo ramo, ¿no es así?

Teet. Sí; y, en cuarto lugar, como un vendedor de productos por él manufacturados.

Extr. Tu memoria es una gran ayuda. Trataré de recordar por
e. mis propios medios su quinto modo de presentarse. Según esa subdivisión de la lucha que es el arte de la erística, se nos apareció como un atleta de los debates.

Teet. Así fue.

Extr. Su sexta aparición es motivo de dudas; a pesar de todo, le hemos concedido el derecho a considerarse un purificador de las presunciones que impiden al alma encontrar el camino del conocimiento.

Teet. En efecto.

El sofista «ha aparecido de muchas maneras»,[41] o sea, como muchas cosas, no como una unidad. Como hace notar Teeteto, aún no

41. La palabra «aparece» se repite varias veces: διὰ τὸ πολλὰ πεφάνθαι (231b); ὁπόσα ἡμῖν ὁ σοφιστὴς πέφανται; ἀνεφάνη; (d); φαίνηται, φάντασμα, (232a).

se ha definido su naturaleza real o esencial. Al considerar precisamente el número de estas apariencias, estamos en realidad reuniendo «muchos términos dispersos» que necesitan ser «examinados comprensivamente», si queremos encontrar, en efecto, el género que nos ofrecerá la definición verdadera. El Extranjero señala que aún no lo hemos adivinado. Hemos catalogado al sofista dentro de muchas artes (cazador, comerciante, erístico, etc.); pero «sofística» es el nombre singular de un arte singular. En todas estas artes debe de haber algún rasgo común y la tarea siguiente que se nos presenta es la de «verlo con claridad» (κατιδεῖν), expresión esta que es la preferida por Platón para indicar el acto de intelección o intuición (νόησις), en el que se ve en forma directa, sin mediación de proceso alguno de razonamiento discursivo.[42]

232. *Extr.* Y bien: cuando alguien, que es conocido por el nombre de un único arte, parece ser experto en muchos,[43] ¿no te hace sospechar esto que debe de haber algo erróneo en esta apariencia? Si respecto de cualquier arte tuviéramos la misma impresión, ella se debería exclusivamente a que no podemos ver con claridad el rasgo en que convergen todas estas formas de destreza, y así llamamos a quien las posee con muchos nombres en vez de uno.

Teet. No me atrevo a confesar que sea ésta la clave del problema.

b. *Extr.* Si es así, no debemos ser tan haraganes como para permitir que esto ocurra en nuestra investigación. Comencemos por retroceder hasta una de las características que hemos atribuido al sofista. Hubo una que me conmovió particularmente como reveladora de su carácter.

Teet. ¿Cuál fue?

Extr. Dijimos, según creo, que era un contradictor.

Teet. Sí.

42. En *Rep.* VII, se usa con frecuencia a καθορᾶν como sinónimo de νοεῖν en este sentido de visión inmediata e intuitiva de una premisa o verdad previa que se usará en la prueba de una conclusión esperada. Véase F. M. Cornford, «Mathematics and Dialectic in *Republic* VI-VII», *Mind* XLI, págs. 37 y sigs., 173 y sigs.

43. Nótese la introducción al comienzo de la frase que inmediatamente recibirá un significado más profundo: «Uno que *parece conocer muchas cosas*».

Extr. Y luego también que pasa por alguien que instruye a los demás en el arte de contradecir.
Teet. Por cierto.

El término «contradictor» (ἀντιλογικός) apareció en realidad en el análisis de la erística (División V, 225b), y se limitó ahí a la esfera de «los debates en privado de lo correcto y lo incorrecto en el pequeño intercambio de preguntas y respuestas». Una controversia de esta índole difiere de los debates públicos acerca de lo correcto y de lo incorrecto que lleva a cabo el orador forense, sólo en la circunstancia superficial de que se realiza en privado. «Disputa» (ἀμφισβητητική) es un término más amplio que abarca a ambos. Reducida a las reglas del arte, la controversia incluyó la disputa verbal de la erística sofística y megárica, y la dialéctica de Zenón. Entre todas las artes descritas, se acerca más, al menos exteriormente, a la auténtica dialéctica de Sócrates, semejanza esta que originó la confusión de Sócrates y sus discípulos con los erísticos. Pero en lo fundamental, la controversia —que persigue sólo la victoria y no la verdad— es diametralmente opuesta al arte filosófico de la conversación.[44] La victoria se obtiene cuando se logra en el auditorio la creencia de que tenemos razón nosotros y no nuestro oponente. Más adelante, en el *Fedro* (261c y sigs.), el término «controversia» se aplica para abarcar tanto la dialéctica de Zenón como las formas públicas de retórica (política y forense), como un arte que hace que las cosas «parezcan» correctas en un momento e incorrectas en otro, según el arbitrio del orador. Es un arte del engaño que conduce a falsas creencias a aquellos que no conocen la verdadera naturaleza de las cosas. Es el arte propio de «quien no conoce la verdad, pero sale a la caza de opiniones». Ese pasaje amplía el sentido de «controversia» hasta el punto de incluir a los sofistas retóricos,[45] a los cazadores de la División I, a los «pro-

44. Véase *Rep.* 455a: Muchos caen inconscientemente en controversias (ἀντιλογική) y confunden la disputa erística con la conversación filosófica (οἴεσθαι οὐκ ἐρίζειν ἀλλὰ διαλέγεσθαι) porque no pueden pensar en las cosas y «dividirlas en especies», sino que son engañados por las palabras para ir a la caza de contradicciones verbales, ἔριδι, οὐ διαλέκτῳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι.

45. La oratoria forense fue en realidad agrupada junto con las controversias privadas bajo el término más amplio de «disputa» (ἀμφισβητητική, 225b), palabra que aquí (232b) es usada como sinónimo de «controversia».

ductores de persuasión» (πιθανουργική) y a los profesores de la educación espúria de la «excelencia», quienes fueron considerados en las divisiones II-IV alternativamente como comerciantes del alimento del alma. En seguida se nombrará al mismo Protágoras. Gracias a ese sentido más amplio, la «controversia» es escogida como un rasgo común a todos los tipos descritos en las primeras divisiones (excepto al purificador del alma) y como el rasgo «más revelador». Aquí nada se dice en relación con la catarsis.

El punto siguiente señala que el arte de la controversia, que es enseñado a otros por el sofista, abarca todo el ámbito del conocimiento. Es una forma técnica de debatir (ya sea contradictoria o retóricamente) que se supone que hace a los hombres capaces de discutir sobre cualquier tema sin conocer en realidad nada del mismo.

232b. *Extr.* Tomemos en consideración, entonces, en qué ámbito dice esta gente que forma contradictores. Vayamos al fondo del asunto y sigamos ese camino. Dime: ¿se extiende la com-
c. petencia de sus discípulos hasta las cosas divinas, que permanecen ocultas a los ojos comunes?[46]

Teet. Por lo menos, tal cosa se dice de ellos.

Extr. Y también a todo lo que se ve en el cielo y en la tierra, y a las demás cosas por el estilo.

Teet. Seguramente.

Extr. Y ya sabemos con qué habilidad contradicen cualquier afirmación general acerca del devenir o de la realidad, cuando la misma se hace en algún círculo privado, y cómo consiguen que los demás obren de igual manera.

Teet. Es cierto.

46. «Las cosas divinas» aluden a la religión; pero posiblemente la vaguedad de la frase intente abarcar las entidades divinas e invisibles del sistema platónico, las Formas, que son los significados de las palabras en su uso común, aunque su verdadera naturaleza es desconocida para la mayoría. *Filebo* 62a dice que las Formas eternas pertenecen al «círculo» divino, opuesto al «humano». Las «cosas divinas» se oponen, en el discurso siguiente, a las partes visibles del universo, y los términos «realidad» y «devenir» que aparecen a continuación sugieren los mundos inteligible y sensible. Así, en 254b, la región de la verdadera realidad es denominada «lo divino» (τὸ θεῖον), en la cual el ojo del alma vulgar no puede fijar su mirada.

d. *Extr.* Y cuando se discute acerca de las leyes o de algún asunto político, ¿acaso no prometen también formar discutidores?

Teet. Si no lo prometieran, difícilmente alguien tomaría parte en sus debates.[47]

Extr. Y sobre las artesanías en general y cada artesanía en particular, han publicado por doquier los argumentos que deben ser usados por todo aquel que esté dispuesto a aprenderlos para discutir con cualquier artesano auténtico.

Teet. Me parece que te refieres a lo que escribió Protágoras
e. sobre la lucha y las otras artes.[48]

Extr. Sí, y sobre muchas otras cosas. En realidad, este arte de la controversia pretende abarcar, según parece, la capacidad de discutir sobre cualquier clase de tema.

Teet. Parece que en realidad no hay nada difícil de explicar que quede fuera de su alcance.[49]

Extr. ¿Y tú, mi joven amigo, piensas que esto es realmente posible? Los jóvenes pueden quizá ver con mayor claridad; mis ojos están demasiado turbios.

47. Teeteto repite la afirmación de Sócrates sobre Protágoras en *Teet.* 178e, (pág. 94).

48. Protágoras publicó críticas sobre artes especiales, probablemente en los dos libros de *Controversias* ('Αντιλογίαι, Diels, *Vors.*[4] II, 231 n.), o en la 'Αλήθεια, que Bernays identifica con las *Controversias*. Su ataque a las matemáticas es mencionado por Aristóteles (*Met.* 997b, 32). Diels (*ibíd.*) cita π. νουσῶν I (L. VI, 140) de Hipócrates: «Quienquiera que desee formular y responder correctamente preguntas, y discutir (ἀντιλέγειν) sobre medicina, debe tener presentes las siguientes verdades, etc.». Esto sugiere un debate erístico sobre medicina.

49. Platón no exageró la presunción histórica de los sofistas de poseer sabiduría en todos los asuntos. Apelt cita un pasaje de *Dialexeis*, un resumen anónimo de argumentos, que, según algunos, debe de haberse basado en las lecturas de algún sofista del siglo v: «Sostengo que pertenecen al mismo arte y a la misma persona el ser aptos para discutir, el conocer la verdad de las cosas, el saber cómo se obtiene un veredicto justo en la corte, la capacidad de hablar en público, el entender las artes del discurso, y el instruir acerca de la naturaleza de todas las cosas, de cómo son y de cómo llegan a ser. Aquel que conoce la naturaleza de todas las cosas debe ser capaz, sin duda, de instruir a su ciudad para que actúe correctamente en todos sus asuntos. Aquel que comprende las artes del discurso conocerá cómo hablar correctamente sobre cualquier asunto», etc. (*Dialexeis* 8; Diels, *Vors.*[4] II, 344).

233. *Teet.* ¿Qué es lo que es posible? ¿Qué es lo que debo ver? No entiendo con claridad lo que me preguntas.
Extr. Si es posible que un ser humano conozca todo.
Teet. Si eso fuera posible, la humanidad sería muy feliz.
Extr. Entonces, si un hombre que no posee conocimiento, contradice a uno que sí lo posee, ¿cómo es posible que haya algún sentido en aquello que dice?
Teet. No puede haberlo.
Extr. ¿Cuál es, entonces, el secreto del mágico poder de la sofística?
Teet. ¿En qué sentido?
b. *Extr.* Quiero decir lo siguiente: ¿cómo es posible que produzcan en la mente de los jóvenes la creencia de que ellos son los hombres más sabios acerca de todo? Pues si no tuvieran razón alguna en sus disputas ni tampoco parecieran tenerla ante los ojos de los jóvenes, y si esa apariencia no acrecentara la creencia de que son sabios porque pueden disputar, entonces —para citar tu propia observación— es muy difícil comprender por qué alguien quiere pagarles su salario y aprender el arte de la disputa.
Teet. Es difícil, en efecto.
Extr. Pero, en realidad, eso ocurre.
Teet. Y se hace de muy buen grado.
c. *Extr.* Y ocurre porque se cree que los sofistas poseen un conocimiento propio acerca de los asuntos que disputan.
Teet. Sin duda.
Extr. Y, según dijimos, no hay asunto acerca del cual no disputan.
Teet. Sí.
Extr. De tal modo que a sus discípulos se les aparecen como sabios acerca de todo.
Teet. Ciertamente.
Extr. Aunque, en realidad, no son sabios; pues eso, como vimos, es imposible.
Teet. Tiene que ser imposible.
Extr. La conclusión, entonces, es la siguiente: el sofista posee una especie de afamado conocimiento aparente acerca de todo, pero no la realidad.
d. *Teet.* Estoy totalmente de acuerdo; y quizá sea ésta la cosa más verdadera que se ha dicho sobre ellos.

Nos estamos acercando, finalmente, al rasgo esencial de la sofística. En su más amplio sentido, la controversia —técnica de la discusión aplicada a cualquier asunto— implica en el sofista la falsa pretensión de sabiduría, y, en sus discípulos, la falsa creencia en ese conocimiento. Esto se vincula mucho con la «educación espuria» de la División I (δοξοπαιδευτική, 223a-b), que produce la «vana presunción de sabiduría» (δοξοσοφία), que la verdadera educación del *elenchus* catártico se propone eliminar (231b).

Las intervenciones que siguen traen a colación el género «arte productivo» que dará lugar a la división final. El poder del sofista de producir la ilusoria creencia de la propia sabiduría y una falsa apariencia de conocimiento universal nos lo revela como un creador de apariencias, un ilusionista, alguien que produce una imitación de las cosas reales por simple juego, comparable al artista que puede hacer imágenes de todo cuanto hay en la tierra y en el cielo.

233d. *Extr.* Podemos, pues, recurrir a una analogía que arrojará un poco de luz sobre su posición.

Teet. ¿Cuál es?

Extr. Es ésta; pero trata de prestarme mucha atención antes de contestar.

Teet. ¿Cuál es tu pregunta?

Extr. Supongamos que un hombre dice que conoce, no cómo se habla o se discute acerca de cualquier cosa, sino cómo se producen de hecho todas las cosas mediante una única artesanía.

e. *Teet.* ¿Qué quieres significar con «todas las cosas»?

Extr. Desde el comienzo, lo que quiero decir está más allá de tu comprensión. Parece que no entiendes cuando hablo de «todas las cosas»

Teet. No.

Extr. Y bien: por «todas las cosas» quiero significar que te incluyo a ti, a mí, y además de nosotros mismos, a los animales y las plantas.

Teet. ¿Cómo?

Extr. Supongamos que alguien dice que puede intentar producirte a ti, a mí y a todas las criaturas.

234. *Teet.* ¿A qué clase de producción te refieres? No puedes referirte a alguna especie de granjero, puesto que has hablado de él como productor de animales.

Extr. Sí, y además de eso, del mar, del cielo, de la tierra, de los dioses y de todo lo que hay. Y, lo que es más, después de producir cada cosa con un movimiento de sus manos, las vende a precio muy moderado.

Teet. ¿Quieres decir que se trata de un juego?

Extr. Claro; difícilmente podemos tomar en serio a alguien que dice que conoce todo y que puede enseñarlo todo a los demás en poco tiempo y mediante una pequeña suma de dinero.

Teet. Así es.

b. *Extr.* Y de todas las formas de juego, ¿conoces alguna más hábil y entretenida que la imitación?

Teet. No. Si consideras esta forma junto con todo lo que ella abarca, resulta muy variada.

Extr. Y bien; respecto de quien pretende ser capaz de producir todas las cosas mediante una artesanía única, sabemos lo siguiente: cuando crea con su lápiz representaciones que llevan el mismo nombre de las cosas reales, es capaz de engañar las mentes inocentes de los niños si les muestras sus dibujos a la distancia, haciéndoles creer que es capaz de crear realmente lo que se le ocurra.

c. *Teet.* Por cierto.

Extr. ¿Y no debemos acaso esperar una forma de habilidad correspondiente en los discursos, que se imponga a los jóvenes que están aún muy apartados de la realidad mediante palabras que engañen sus oídos, que exhiban imágenes de todas las cosas en una apariencia de discurso, de tal modo que les hagan creer que están escuchando la verdad y que quien les habla es el más sabio de los hombres en todos los asuntos?

d. *Teet.* Bien puede haber un arte como el que describes.

Extr. ¿Y no es inevitable que, después de un largo tiempo, cuando esos jóvenes oyentes sean ya adultos, y, al estar en un contacto más íntimo con la realidad, se vean forzados por la experiencia a aprehender las cosas tal como son, la mayoría de ellos deberá abandonar estas creencias anteriores, de tal modo que lo que antes parecía importante parecerá ahora frívolo, y lo que parecía fácil, parecerá difícil, y todas las ilusiones crea-
e. das en los discursos se verán trastrocadas por las realidades que les salgan al encuentro en su conducta real en la vida?

Teet. Sí, al menos según puedo juzgar de acuerdo con mi edad;

pero supongo que me encuentro entre esos que todavía están a cierta distancia de lo que describes.

Extr. Precisamente por ello nosotros debemos tratar —y, en efecto, lo estamos haciendo— de que te acerques lo más posible a la realidad y te ahorres la experiencia.

Pero, volviendo al sofista, dice: ¿no ha quedado bien acla-
235. rado que es una especie de hechicero, un imitador de las cosas reales, o acaso dudamos aún si posee o no un conocimiento genuino de todas las cosas de las que parece sentirse capaz de discutir?

Teet. No puede poseerlo, señor. De todo lo dicho resulta claro que es uno de aquellos cuya ocupación es el juego.

Extr. Entonces podemos clasificarlo como un hechicero y como una especie de imitador.

Teet. Ciertamente.

Las imágenes de este pasaje pretenden evocar la alegoría de la caverna de la *República*. El joven que está muy alejado de la realidad y puede ser engañado por las imágenes (*eídola*) exhibidas en el discurso del sofista, es como los prisioneros atados en la oscuridad que observan contra la pared de la caverna las sombras de las imágenes que tienen a su espaldas, proyectadas por la luz del fuego. Las imágenes aparecen por encima de un muro que oculta al hombre que las lleva, así como el titiritero queda oculto para su auditorio.[50] La alegoría prosigue con la descripción —en un lenguaje que recuerda la misión catártica de Sócrates— de la función de un liberador que logra que los prisioneros se den vuelta e intenta convencerlos de que las imágenes reales que ya pueden ver se encuentran más cerca de la realidad que las sombras que antes contemplaban. Así, en nuestro pasaje, el Extranjero habla de conducir a Teeteto y a sus jóvenes amigos más cerca aún de la realidad.

235a-236c. *División del hacer imágenes en dos especies*

Hemos ya completado la revisión analítica de la reunión de individuos llamados —recta o erróneamente— «sofistas», proporciona-

50. *Rep.* VII, 514b: ὥσπερ τοῖς θαυματοποιοῖς πρὸ τῶν ἀνθρώπων πρόκειται τὰ παραφράγματα, ὑπὲρ ὧν τὰ θαύματα δεικνύασι. En *Sof.* 235b y 268d, el sofista es considerado «una especie de θαυματοποιός».

dos por las seis primeras divisiones. La marcha del pensamiento nos fue llevando del arte adquisitivo, que constituyó el punto de partida de las cinco primeras divisiones, al otro tipo de arte que se dejó de lado en un comienzo (219a), el arte productivo. La adquisitividad no es el rasgo fundamental de la sofística. El sofista es un creador, pero un creador de ilusiones. Como culminación, en el cuadro completo que se ofrece al final del diálogo definiremos su esencia mediante la división de la rama productiva del arte. Aquí, no obstante, partimos del género del hacer imágenes, que permanece en cierto modo relegado en dicho cuadro. El sofista ha sido agrupado junto con los artistas refinados como un mero imitador de cosas reales, un hacedor de imágenes o simulacros. En la próxima sección, la creación de imágenes o imitación se divide en dos formas, antes de que la división se interrumpa con el objeto de examinar todos los problemas relacionados con la apariencia y la falsedad.

235. *Extr.* Prosigamos, entonces; nos corresponde no descansar en
b. la persecución de nuestra presa. Podemos decir que la hemos
atrapado en la red que la argumentación tiene preparada para
estos casos; de ahí no escapará.

Teet. ¿De dónde?

Extr. Del hecho de ser algo que pertenece a la clase de los ilusionistas.[51]

Teet. Hasta aquí estoy de acuerdo contigo.

Extr. Pongámonos de acuerdo entonces en que hay que dividir la base, partiendo del arte de hacer imágenes, y si, al descender a ese terreno, encontramos allí al sofista que nos hace
c. frente, lo arrestaremos, porque así lo exige la razón, comunicaremos su captura y lo conduciremos ante el soberano.[52]

51. θαυματοποιῶν significa especialmente titiritero, pero aquí se utiliza para abarcar a todas las clases de «imitadores», tanto artistas y poetas como sofistas (véase 224a). Todos ellos son «creadores de *eídola*».

52. Apelt ejemplifica la alusión con el método persa (llamado «redada», σαγηνεία) de requisar a la totalidad de la población de un distrito mediante una línea de soldados tomados de la mano y avanzando a través de él. Herodoto (VI, 31) lo cita varias veces; y Platón (*Leyes* 698d) dice que Datis, diez años antes de Salamina, comunicó a los atenienses que había capturado a todos los eretrios mediante este método, según las órdenes de Darío (el «garante real») de trans-

Pero si llega a encontrar algún escondite entre las subdivisiones de este arte de la imitación, debemos perseguirlo con toda tenacidad, dividiendo continuamente la parte en donde se encuentre refugiado, hasta que sea atrapado. En ningún asunto podrá él, ni nadie como él, vanagloriarse de haber eludido una investigación tan minuciosa y comprensiva.

Teet. Bien; éste es el método que emplearemos.

Extr. Siguiendo, entonces, el mismo método de división ya
d. intentado, creo que debemos volver a reconocer dos formas
de imitación; pero todavía no puedo darme cuenta en cuál de
las dos debemos descubrir el tipo que estamos buscando.

Teet. De todos modos, haz primero tu división, y dinos a qué formas te refieres.

Extr. Una de las artes que veo contenidas en él es el hecho de
hacer copias (*eikastiké*). El ejemplo acabado de ésta consiste
en la creación de una copia que se adecue a las proporciones
del original en las tres dimensiones y dé a cada parte su color
e. correspondiente.

Teet. ¿Por qué? ¿No es eso lo que todos los imitadores tratan de hacer?

Extr. No aquellos pintores o escultores cuyas obras tienen
un tamaño colosal. Si reprodujeran las proporciones reales
de una figura bien hecha,[53] como tú sabes, las partes supe-
236. riores parecerán demasiado pequeñas y las inferiores dema-
siado grandes, puesto que a unas las vemos a distancia y a otras
de cerca.

Teet. Eso es verdad.

---

portar a todos los atenienses y los eretrios a Persia. El método es una imagen admirable para el procedimiento de la última sección que bosquejó la noción de hacedor de imágenes o imitaciones como una red que rodea a todos los tipos denominados «sofistas» que han sido reunidos para su observación. La red incluye también a otros «imitadores», a toda la variedad de artistas.

53. «Bien hecha» (καλῶν) porque no se trata de mejorar las proporciones de un modelo mal hecho mediante los cánones de la belleza, sino de adulterar las proporciones que son realmente bellas de tal modo de crear la apariencia de la belleza. Apelt menciona que, en una inscripción epicúrea en una pared de Oenoanda, las letras de las líneas superiores eran más largas que las de las líneas inferiores, de tal modo que desde abajo parecían tener todas el mismo tamaño.

Extr. De tal modo los artistas, dejando que la verdad se cuide sola, elaboran en realidad sus imágenes no con las verdaderas proporciones, sino con aquellas que las hagan hermosas.
Teet. Así es.
Extr. El primer tipo de imagen, entonces, puesto que es como el original, bien puede denominarse copia (*eíkon*).
Teet. Sí.
b. *Extr.* Y la subdivisión correspondiente del arte de la imitación puede ser llamada con el nombre que acabamos de usar: hacer copias.
Teet. Puede ser.
Extr. Y bien: ¿cómo hemos de llamar a aquellas que parecen ser copia de una figura bien hecha porque no se las ve desde el punto de vista adecuado, pero que, a los ojos del experto, no serían ni siquiera semejantes al original que quieren copiar? Puesto que quieren ser una copia, pero no lo logran, ¿no las podríamos llamar simulacros (*phantasma*)?
Teet. Indudablemente.
Extr. Y ésta es una clase muy extensa, pues abarca las pinturas
c. y las imitaciones de toda índole.
Teet. Es verdad.
Extr. Entonces, el nombre más apropiado para el arte que crea no una copia, sino un simulacro, será el de «hacer simulacros» (*phantastiké*).
Teet. Perfectamente.
Extr. Éstas, en consecuencia, son las dos formas de hacer imágenes a que me refería: hacer copias y hacer simulacros.
Teet. Bien.

En este punto se interrumpe la división. Al comienzo no está muy claro por qué las imágenes deben dividirse aquí en «copias» y en «simulacros».

La descripción del sofista como un imitador pretende evocar el ataque al arte refinado como «imitación», que se hace en el Libro X de la *República*, ataque basado en fundamentos metafísicos que reaparecerán cuando nuestra actual división quede completada al final del diálogo. El objeto de este ataque es mostrar que las representaciones del arte refinado, consideradas como imitaciones de cosas reales, se encuentran a una distancia doble de la realidad. El carpin-

tero que hace una cama trabaja con referencia a una Forma única, al modelo que ningún carpintero hizo, pero que está fijado en la naturaleza de las cosas y ha sido hecho por Dios. Esta Forma es real en el pleno sentido; la cama del carpintero es «algo semejante a esa realidad, pero no perfectamente real»; pertenece al mundo de las cosas sensibles, que son sólo imágenes de lo real. El pintor se encuentra más lejos aún de la realidad. Copia, no la Forma, sino el producto del artesano, y no tal como es, sino tal como le parece que es desde cierto punto de vista. No produce una segunda cama, una réplica de la obra del artesano, sino sólo una «imitación de un simulacro» (*phántasma*) que puede engañar a un espectador distante. De ese modo, un hombre puede vanagloriarse de «hacer» todas las cosas del cielo y de la tierra por el solo hecho de hacer girar un espejo entre sus manos y atrapar sus reflejos: ¡vaya virtuoso! (θαυμαστὸς σοφιστής). Tanto la obra del pintor como la del poeta son «juegos».

Esta parte de la *República* ya ha sido evocada con la descripción del hombre que había pretendido producir todas las cosas (233d y sigs.), y arroja cierta luz sobre la presente distinción entre «copias» y «simulacros», que vuelve a mencionarse en la división completa de 266d. Tanto aquí como en la *República*, todo el arte refinado, considerado «imitativo», queda subsumido dentro del arte de «hacer simulacros», no «copias». Platón no quiere decir que haya un tipo de arte bueno y honesto que haga «copias», que reproduzca las proporciones reales en sus tres dimensiones y con los colores naturales del original —o sea, una producción de imágenes de cera—; y, por otro lado, un arte deshonesto —que incluiría las esculturas del Partenón— que distorsiona las proporciones verdaderas. El término «copia» está utilizado aquí con un sentido más restringido que el habitual.[54] Significa reproducción o réplica, como lo es la confección de una segunda cama que reproduzca con exactitud a la primera que hizo el carpintero. Si hago el molde de yeso de un molde de yeso, no hay cómo distinguir entre la «copia» y el original. Los dos son exactamente iguales y cada uno puede ser considerado la «imagen verdadera» del otro. En este caso no hay elemento alguno de engaño ni de

54. Platón no es jamás riguroso en el uso de los términos. En *Cratilo* 432b, «copia» (*eíkon*) tiene el sentido usual del retrato del pintor que *no* es una réplica completa pero que se contrapone con el duplicado del que posa, así como una segunda persona real que pudiera crear un dios.

ilusión. Ésta es la producción de una «copia». Queda fuera del ámbito del arte refinado y de la sofística. El sofista crea «imágenes (*eídola*) en el discurso» (234c); pero no nos consta si en el discurso hay algo como una producción de réplicas correctas. Todas las «imágenes» que tenemos que considerar pertenecen a una rama inferior, la producción de simulacros, que no son reproducciones completas del original, sino que tienen elementos que producen engaños e ilusiones. Esto significa que la clase de imágenes (*eídola*) con las que tenemos que tratar —simulacros— implica dos tipos de relaciones entre la imagen y el original. La imagen es más o menos como el original, aunque no totalmente igual a él; no es una reproducción. Pero se la concibe como poseyendo, en cierto sentido, *un grado más bajo de realidad*, aunque ilusorio, apariencial. Tenemos que concebir las obras de los «hacedores de simulacros» (artistas y sofistas) como análogas a las sombras y a los reflejos de los objetos naturales, «simulacros» de cosas que son en sí sólo imágenes del mundo real de las Formas.

236c-237b. *Enunciado de los problemas de las apariencias irreales y de la falsedad en el discurso y en el pensamiento*

Aquí se interrumpe la división. Al sofista se le ha imputado la creación de una falsa opinión acerca de su propia sabiduría mediante afirmaciones falsas. Pero él objetará que es imposible pensar o afirmar «una cosa que no es». El *Teeteto* omitió enfrentar esa objeción con una definición satisfactoria del juicio falso. El presente diálogo suplirá la omisión.

Al mismo tiempo, numerosas alusiones a la *República* nos han hecho recordar que todo el mundo visible es sólo una imagen de lo real. El mismo Demiurgo es un hacedor de imágenes. La larga discusión que se interpone antes de que la división del hacer imágenes pueda ser retomada, no se limita a probar la posibilidad de los juicios falsos y a aclarar algunas concepciones erróneas, como el significado de las afirmaciones negativas. Influye en el estatus metafísico del mundo de las apariencias. Parménides negó que pudiera haber un mundo intermedio entre el perfeccionamiento real y el absolutamente inexistente. Este problema del *eídolon* será considerado en breve, junto con el problema de los juicios falsos.

236c. *Extr.* Sí; pero aún no puedo ver con claridad cómo resolver la
duda que ya expresé: ¿en cuál de las dos artes (la de hacer co-
pias y la de hacer simulacros) debemos colocar al sofista? Es
d. realmente sorprendente la dificultad que implica obtener una
visión nítida de semejante individuo. En este mismo momen-
to, con admirable destreza, ha encontrado refugio en una cla-
se[55] que dificulta la investigación.

Teet. Así parece.

Extr. Tú asientes, pero ¿reconoces la clase a que me refiero, o la serie de los argumentos te lleva a estar de acuerdo conmigo por la fuerza de la costumbre?

Teet. ¿Cómo? ¿A qué te refieres?

Extr. Lo cierto es, amigo mío, que estamos ante un problema
e. extremadamente difícil. Este «parecer» sin «ser» realmente,
así como el afirmar algo que no es verdadero, han dado lugar
siempre —y también ahora— a una profunda perplejidad. Es
muy difícil, Teeteto, encontrar términos correctos con los
cuales decir o pensar que lo falso tiene una existencia real, sin
237. caer en contradicciones por el solo hecho de utilizar palabras
semejantes.[56]

Teet. ¿Por qué?

Extr. La audacia de la afirmación consiste en que implica que «lo que no es» tiene ser; porque de ningún otro modo podría lo falso llegar a tener ser. Pero, mi joven amigo, cuando nosotros teníamos tu edad, el gran Parménides sostuvo absolutamente lo contrario, diciéndonos a cada momento lo que también narra en su poema:

> «Jamás se probará esto: que las cosas que no son, son; pero tú, en tu indagación, aparta tu pensamiento de ese camino».[57]

b. Tenemos, pues, el testimonio de este gran hombre, y la mejor
manera de obtener una confesión de la verdad puede consis-

55. Es decir, «apariencia irreal y falsedad».

56. Falsas son «las cosas que no son», tal como señala enseguida el Extranjero. Un equivalente común de «hablar falsamente» es «decir algo que no es»; ver *Teet.* 188d y sigs. (pág. 113). Campbell interpreta correctamente la construcción. ψευδῆ está colocado en ese lugar para dar énfasis.

57. *Parménides*, frag 7. He discutido la naturaleza de las «vías de investigación» en «Parmenide's Two Ways» (*Class. Quarterly*, XXVII [1933], pág. 97).

tir en someter el enunciado a una suave tortura.[58] Entonces, si para ti es lo mismo, comencemos su estudio en particular.
Teet. Estoy a tu disposición. En lo que se refiere al argumento, toma el camino que nos conduzca a la mejor conclusión, y llévame contigo por él.
Extr. Así lo haré.

Se ha decidido pues que, si es necesario, se seguirá el «camino de investigación» prohibido por Parménides, y se considerará si —y en qué sentido— «lo que no es», o sea, lo irreal, lo no totalmente real o lo falso, puede poseer una especie de ser o de existencia. La vaguedad de la fórmula es lo suficientemente amplia para abarcar tres problemas, que se originan en el desafío dirigido por Parménides contra el sentido común.

1) La expresión «este parecer sin ser realmente» implica el siguiente problema metafísico: si hay un mundo del ser real (el Ser Uno de Parménides, o el mundo de las Formas reales de Platón), ¿cómo es posible que haya también un mundo del parecer, que no es absolutamente real, pero tampoco enteramente inexistente? Parménides dijo que no puede existir tal mundo del parecer. Una cosa debe ser o no ser: si es, es absoluta y completamente; si no es, no es absoluta ni completamente. En la primera parte de su poema dedujo la naturaleza de la realidad única y encontró que la misma excluye la pluralidad, el movimiento, el cambio y las cualidades que nuestros sentidos parecen revelarnos. Fiel a su lógica, desechó por falsas e irreales todas estas apariencias de la naturaleza y las dejó sin explicar. Pero Platón sostuvo[59] que entre el conocimiento de lo perfectamente real y la ausencia total de cualquier tipo de conciencia de lo absolutamente irreal, encontramos en nosotros la facultad de la opinión o creencia (*doxa*, en el sentido más amplio), que produce en nosotros estados mentales distintos de los del conocimiento en sentido estricto, y a la que le corresponde un conjunto diferente de objetos. Dijo que estos objetos

58. El enunciado mismo (de que lo falso, o lo que no es, existe realmente) se compara con un esclavo perteneciente a la otra parte en el litigio, contra la cual ha prestado testimonio Parménides. Lo que sigue pone en tela de juicio esta afirmación (no a Parménides). La afirmación de Parménides será cuestionada después (τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου ἀναγκαῖον ... βασανίζειν, 241d).
59. *Rep.* V, 476e y sigs.

«participan tanto del ser como del no-ser». Por ejemplo: hay «muchas cosas bellas» que no son iguales a la Belleza en sí, puesto que llegan a ser y perecen, cambian y pueden aparecer tanto bellas como feas. En la imagen de la línea y la caverna, estos objetos se llaman «copias» (εἰκόνες) o «imágenes» (εἴδωλα) de las Formas reales.

El primer problema que aquí se sugiere es éste: ¿cómo puede haber imágenes visibles de realidades invisibles? ¿Cómo es posible que algo «participe tanto del ser como del no-ser» o que produzca apariencias sin ser real? El *Teeteto* dio algunas explicaciones del proceso físico según el cual las apariencias se ofrecen a los sentidos. Se admitió que nuestra percepción de las mismas era infalible, a diferencia de los juicios que formulamos sobre ellas. Pero se afirmó que los objetos exteriores no tienen ser real, sino que sólo devienen. Subsiste, pues, el presente problema: ¿qué clase de existencia, distinta del ser real, pueden tener estos objetos?

2) El segundo problema es la posibilidad de «decir o pensar algo que no es verdadero». Éste es el aspecto psicológico del mismo problema. Parménides dijo: «Es lo mismo lo que puede ser *pensado* y lo que puede ser»; «No puedes *conocer* lo que no es, ni tampoco *expresarlo*». El pensamiento tiene que tener un objeto, y ese objeto debe ser real. El discurso debe expresar algo, y ese algo debe ser real. Esto dio origen al problema ya suscitado en el *Teeteto* (188d): ¿cómo es posible decir o pensar lo que es *falso*? Si pienso o hablo, debo pensar y me debo estar refiriendo a algo. Pero ¿qué es ese algo, si lo que digo o pienso es falso? No hay ningún hecho falso. ¿Cómo puedo afirmar algo como un hecho, si no hay hecho alguno que afirmar?

3) Finalmente, existe el problema de los juicios y enunciados negativos (tanto verdaderos como falsos). Se supuso que las palabras «no es», contenidas en un enunciado negativo, deben significar que la cosa acerca de la cual se hizo la afirmación no existe. Pero si no existe, estoy hablando de nada; los sonidos que pronuncio no tienen significado. Un enunciado negativo no significa ni se refiere a nada.

Algunas explicaciones del *Sofista* consideran que todo lo que resta del diálogo no es más que una solución del último problema.[60] Pero, de hecho, abarca la totalidad de los problemas aquí menciona-

60. Burnet (*Greek Phil.* I, 278): «El lector moderno no encontraría dificultades si Platón hubiera anunciado una discusión de la posibilidad de los juicios negativos con sentido, lo cual, en resumidas cuentas, es el objeto del diálogo».

dos. No se los debe considerar como si fuesen rigurosamente distintos; pero la discusión se desarrolla en secciones que, en sus direcciones principales, tienen que ver con tres grupos de problemas:

I. 237b-251a. *Los mundos de la realidad y de la apariencia*

II. 251a-259d. *Los enunciados afirmativos y negativos*: los diversos sentidos de «es» y de «no es», y las relaciones correspondientes entre los términos a que se refieren los enunciados.

III. 259d-264b. *El discurso y el juicio falsos*: o sea, el problema implícito directamente en el análisis de la sofística como creación de falsas opiniones.

I. Los mundos de la realidad y de la apariencia

La extensa sección que comienza en el punto al que hemos llegado y que finaliza en 251a, trata fundamentalmente de la oposición metafísica entre realidad y apariencia. Abarca tres subdivisiones, correspondientes a las tres categorías del análisis platónico del Libro V de la *República*:

a) *Lo totalmente irreal* (τὸ μηδαμῶς ὄν). Esto se descarta de la discusión.

b) La región intermedia de las *imágenes* (*eídola*), cosas que tienen un cierto tipo de existencia, pero que no son totalmente reales. Se define el término *eídolon*, y se plantean los problemas del juicio falso y del discurso falso. No pueden seguir discutiéndose sin considerar antes el significado de «real».

c) *Lo perfectamente real* (τὸ παντελῶς ὄν). Se efectúa una revisión de las teorías anteriores y contemporáneas sobre la naturaleza de lo real, y se sugiere un compromiso entre las concepciones extremas del materialismo y del idealismo.

Pero el lector experimentaría una dificultad. Preguntaría qué necesidad hubo de pasar revista a todas las escuelas de filosofía y a lo que ellas dijeron acerca de la realidad. ¿Por qué no dijo Platón de una vez por todas que las palabras «es» y «no es» son ambiguas, y no señaló (como hará más adelante) algunos de sus diferentes significados?

Toda esta sección tiene principalmente el carácter de un ensayo que no se propone llegar a conclusiones. Desarrolla las dificultades relacionadas con el «no-ser» en todos sus sentidos: lo irreal, lo negativo, lo falso. Y, al finalizar (250e), el Extranjero dice: «Establezcamos, entonces, que nuestra dificultad ha quedado expuesta. Pero puesto que tanto el ser como el no-ser son igualmente engañosos, de ahora en adelante tenemos la esperanza de que cualquier rayo de luz —sea opaco o brillante— que se proyecte sobre uno, iluminará en igual grado también al otro». A medida que avancemos aparecerán algunas dificultades que serán eliminadas del camino; otras quedarán sin resolver o aguardarán su solución en posteriores secciones del diálogo.

237b-239c. a) *Lo totalmente irreal*

Comencemos, entonces, con la noción de lo totalmente irreal (τὸ μηδαμῶς ὄν) o «lo que simplemente no es» (τὸ μὴ ὄν αὐτο καθ αὑτό, 238c). La pura irrealidad era la única alternativa admitida por Parménides para la perfecta realidad; y había declarado que lo totalmente irreal no podía pensarse y ni siquiera decirse. El «camino» que partía de él era «completamente indiscernible» (frag. 4) y debía dejarse de lado por «impensable e indecible» (frag. 8, 15). Ningún ser podía derivarse de la pura inexistencia de algo.

En la sección siguiente, Platón no critica esta doctrina, sino que la confirma. El Extranjero no romperá con Parménides hasta que la pura no-entidad haya sido adaptada para entrar en la región de las apariencias irreales y del enunciado falso, donde será necesario sostener lo que Parménides no quiso admitir: que hay cosas que tienen alguna suerte de existencia sin ser totalmente reales.

237b. *Extr.* (*continúa*). Ahora, dime: ¿acaso dudaremos al pronunciar la frase «lo que no tiene ninguna clase de ser»?[1]

Teet. Seguramente, no.

Extr. Entonces, dejando de lado la discusión por la discusión misma[2] y los juegos de palabras, supongamos que a uno de és-

1. τὸ μηδαμῶς ὄν, lo «totalmente irreal» o la «no-entidad absoluta». Podemos «pronunciar esta frase» (φθέγγεσθαι), pero se mostrará que la misma no tiene sentido.

2. Los problemas por dilucidar ya figuraron en el debate erístico, pero nuestro propósito consiste en encarar seriamente las dificultades reales.

tos le pidiéramos que, concentrándose, nos dijera a qué puede
c. aplicarse esta designación: «lo que no es». ¿Para qué cosa o para qué clase de cosas la usaría y qué señalaría con ella al que le preguntara?

Teet. Es una pregunta difícil. Una persona como yo apenas si podría encontrar respuesta.

Extr. Bien; de todos modos, queda claro que la designación «lo que no es» no debe aplicarse a algo que existe.

Teet. No, por cierto.

Extr. Y, puesto que no puede aplicarse a lo que existe, no puede aplicarse con propiedad a «algo».

Teet. ¿Cómo es eso?

d. *Extr.* Podemos ver, por cierto, que la expresión «algo» se usa siempre con referencia a una cosa que existe. No podemos usarla de por sí para referirnos a algo que esté completamente aislado de lo que existe, ¿no es así?

Teet. Sí.

Extr. ¿Tu asentimiento se debe a la reflexión de que hablar de «algo» es hablar de «alg*una* cosa»?[3]

Teet. Sí.

Extr. Porque admitirás que «algo» significa una cosa, y «algunas», dos o más.

Teet. Por cierto.

e. *Extr.* Entonces se sigue necesariamente que hablar de lo que no es «algo» es hablar de nada.

Teet. Necesariamente.

Extr. ¿No tendríamos incluso que negarnos a admitir que, en tal caso, una persona está *diciendo* algo, cuando está hablan-

3. Compárese el argumento de *Teeteto* 188d y sigs. (pág. 152). El hecho de que en inglés «alg*uno*» (some *one*) y «ning*uno*» (no *one*) se refieran a personas, y «algo» (some*thing*) y «nada» (no*thing*) a cosas (*things*), hace que la traducción inglesa parezca rebuscada. El griego cuenta con 1) τις, «algo» (masculino: alguno; neutro: alguna cosa) y (en poesía) su contrario, οὔτις «no-algo» (masculino: ninguno; neutro: ninguna cosa, nada); y con 2) οὐδείς «ni siquiera uno» (masculino: ninguno; neutro: ninguna cosa, nada), cuyo contrario habitual es εἷς γέ τις «al menos alg*uno* (masculino: alg*uno*; neutro: ning*uno*), que es el que aquí se usa y que debe traducirse por «alg*una* cosa» (some *one* thing) para poder introducir la palabra «una» (*one*).

do de nada? ¿No tendríamos incluso que afirmar que no dice nada cuando pronuncia estos sonidos: «una cosa que no es»?

237e. *Teet.* Esto, ciertamente, pondrá fin a nuestra perplejidad.

Es difícil traducir el argumento anterior, pues la frase λέγειν τι está usada en dos sentidos: 1) para «hablar de algo» a lo cual se refieren las palabras; y 2) para «expresar un significado» o decir algo con sentido, como opuesto a «no decir nada» o «hablar sin sentido» (οὐδὲν λέγειν). Pero la ambigüedad no vicia el argumento. Aquí estamos utilizando «lo que no es» como equivalente de «lo totalmente irreal», «la absoluta no-entidad», y nada más. Lo que se quiere decir es que, cuando se pronuncian los sonidos «lo que no es», estos sonidos son ruidos sin sentido: no hay nada a lo que se refieran, y en mi mente no tengo ningún significado que espere transmitir. ¿Cómo podría llegar a hablar o a pensar significativamente de lo que no tiene ser en absoluto? De aquí se infiere que en la expresión «decir la cosa que no es» en el sentido de «decir lo que es *falso*» (pero que tiene algún significado), «la cosa que no es» no puede ser una no-entidad absoluta. Debemos encontrar alguna otra interpretación de las palabras. Un enunciado falso transmite un significado a otra persona y se refiere a algo. Más adelante veremos de qué manera ocurre esto; lo único que aquí se establece es que cualquier enunciado (verdadero o falso) que transmite un significado, no puede referirse a la «no-entidad absoluta».

El argumento siguiente del Extranjero se basa nuevamente en Parménides, quien había dicho:

> «No puedes *conocer* lo que no es (pues es imposible), ni *pronunciarlo*».

Si (como sostuvo Parménides y hemos supuesto aquí) las palabras «lo que no es» representan lo totalmente irreal o la absoluta no-entidad, eso no puede ser objeto de ningún tipo de conocimiento o conciencia; e, incluso, no podemos encontrar palabras para describirlo correctamente. Sobre el particular aduce el Extranjero que no podemos referirnos a lo absolutamente inexistente sin utilizar palabras que estén en singular o en plural. Pero ¿de qué modo lo totalmente inexistente puede tener número, sea uno o múltiple?

238. *Extr.* «Nada de alardes, por el momento.» Todavía falta la principal de todas las dificultades, y la primera, pues va justo al nudo de la cuestión.
Teet. ¿Qué quieres decir? No vaciles en manifestarla.
Extr. Cuando algo existe supongo que toda otra cosa que exista se le puede atribuir a ella.
Teet. Por cierto.
Extr. Pero ¿podemos decir que algo que existe sea atribuido a lo que no tiene existencia?
Teet. ¿Cómo podría ser?
Extr. Bien; entre las cosas que existen, incluimos al número en general.
b. *Teet.* Sí, el número debe existir, si es que algo existe.
Extr. Entonces, no debemos intentar agregar, a lo inexistente, ni pluralidad ni unidad.
Teet. Eso parecería definitivamente erróneo, según nuestro argumento.
Extr. Pero ¿de qué modo podría alguien pronunciar las palabras «cosas que no son» o «lo que no es», e incluso concebirlas en su mente, independientemente del número?
Teet. ¿Qué quieres decir?
Extr. Cuando hablamos de «cosas que no son», ¿no les atri-
c. buimos la pluralidad?
Teet. Sí.
Extr. ¿Y la unidad, cuando hablamos de «lo que no es»?
Teet. Claro.
Extr. Y admitimos que no es justificable ni correcto comenzar por agregar algo que existe a lo inexistente.
Teet. Es completamente cierto.
Extr. Entonces, ya ves la inferencia: no se puede legítimamente pronunciar las palabras, o hablar, o pensar lo que no es en absoluto; es impensable, no se puede hablar de ello, ni se puede pronunciar, ni expresar.[4]

4. ἄλογον, no «irracional», sino «incapaz de ser expresado en un discurso» (λόγος). No se transmite ningún *significado* (véase *Parm.* 142a). ἄρρητον significa que no hay nada a lo cual *se refieran* las palabras. Platón evoca la precaución de Parménides respecto de la «Vía del No-Ser», la cual «debe ser abandonada porque es impensable e innombrable; pues no es la verdadera vía» (frag. 8, 15).

Teet. Es completamente cierto.

d. *Extr.* Quizás, entonces, estaba equivocado cuando dije que iba a establecer la mayor dificultad que se presenta; puesto que aún queda una peor que puede formularse.

Teet. ¿Cuál es?

Extr. Estoy sorprendido de que, a partir de las frases que acabo de usar, no veas que la inexistencia coloca incluso a quien refuta sus pretensiones[5] en tales apuros que, tan pronto como decide hacerlo, se ve obligado a contradecirse a sí mismo.

Teet. ¿Cómo? Explícate con más claridad.

Extr. No busques en mí una aclaración. Yo, al dictaminar que
e. lo inexistente no puede ser ni una unidad ni una pluralidad, hablé acerca de él, tanto antes como en este mismo momento, como si se tratase de una cosa: pues estoy hablando de «lo inexistente». ¿Ves lo que quiero decir?

Teet. Sí.

Extr. Y hace unos instantes hablé de su *ser* una cosa que no se pronuncia, que no se habla de ella, ni se expresa. ¿Me sigues?

Teet. Sí, por cierto.

Extr. Bien; entonces, al tratar de aplicarle el término «ser», ¿no
239. contradecía lo que dije antes?[6]

Teet. Evidentemente.

Extr. Y, además, al aplicarle el término «lo», ¿no me referí a él como a algo singular?[7]

5. Cualquier pretensión que podría formular para «ser». Incluso no puedo negar su existencia sin contradecirme a mí mismo al hablar simplemente de ello.

6. La referencia es a 238a: nada que tenga existencia debe atribuirse a lo inexistente. «Ser» (τὸ εἶναι) es algo que existe; en el mismo sentido en que existe el número.

7. Léase τὸ 'τὸ' en vez de τοῦτο. Si τοῦτο se conserva, el sentido sólo puede ser éste: yo no sólo usé el verbo «ser», sino que lo usé en número singular (ἔστιν) en la frase de referencia (ἔστιν ἀδιανόητον κτλ, 238c, 10). Pero si Platón quiso decir esto, ¿por qué no lo señaló escribiendo ὅτι ἔστίν en vez de εἶναι en e, 6, y τὸ γε ἔστιν en vez de τὸ γε εἶναι en e, 8? En vez de τοῦτο conjeturo τὸ 'τὸ': al aplicarle la palabra «lo» (singular), ¿no me referí a él como a algo singular?. Con el uso de εἶναι hemos contradicho las palabras 'μὴ ὄν' en la frase 'τὸ μὴ ὄν'; el 'τὸ' es igualmente discutible. Véase *Teet.* 202a, οὐδὲ τὸ 'αὐτὸ' οὐδὲ τὸ 'ἐκεῖνο' οὐδὲ τὸ 'ἕκαστον' οὐδὲ τὸ 'μόνον' οὐδὲ 'τοῦτο' (τὸ τοῦτο, Heind; τὸ τὸ, Buttmann) προσοιστέον. Véase también *Teet.* 205c, οὐδὲ 'τοῦτο' (τὸ τοῦτο, Heind; τὸ τὸ,

Teet. Sí.

Extr. Y, además, al hablar de él como «una cosa que no se puede expresar, ni hablar, ni pronunciar», utilicé el lenguaje como si estuviera haciendo referencia a una cosa singular.

Teet. Ciertamente.

Extr. Mientras que hemos admitido que, si íbamos a hablar con todo rigor, no podíamos especificar si se trataba de una cosa o de varias, y ni siquiera podíamos llamarlo «lo»; puesto que incluso esa referencia significa adscribirle el carácter de singular.

Teet. Así es.

b. *Extr.* En tal caso, no habría más que decir. Sería evidente que, tanto antes como ahora, fui yo quien llevó la peor parte en mi crítica de lo inexistente. En consecuencia, tal como dije, no busquemos en lo que yo diga el camino correcto para describir lo inexistente; debemos dirigirnos a ti para ello. Vamos, entonces.

Teet. ¿Qué quieres decir?

Extr. Vamos; tú eres joven; examina tu espíritu y esfuérzate cuanto puedas. Trata de hallar palabras que describan correctamente lo inexistente, sin atribuirle ser, ni unidad, ni pluralidad.

Teet. Necesitaría un empeño extraordinario para una empresa semejante, pues tengo presente lo que te ha ocurrido a ti.

Estos pasajes sólo refuerzan los anteriores mediante la insistencia en que las palabras «lo existente» (la absoluta no-entidad) no pueden ser pronunciadas de ningún modo sin caer en contradicción consigo mismo. Este punto no va dirigido contra Parménides, y no podría ir dirigido contra él sin incurrir en mala fe. En toda esta sección sobre «lo totalmente inexistente», Platón más bien confirma a Parménides y acepta su advertencia: «Aleja tú el pensamiento de este camino de investigación»; Platón no volverá después sobre los resultados aquí alcanzados. La única referencia ulterior a esta discusión sobre la no-entidad está en 258e, después de la aclaración del otro sentido de «lo

---

Buttmann). En nuestro pasaje, no se trata de 'τὸ τοῦτο', porque no se había usado τοῦτο; y la lección τὸ 'αὐτὸ' hubiera anticipado erróneamente el μηδὲ τὸ παράπαν 'αὐτὸ' καλεῖν de más abajo (239a, 9).

que no es» (a saber, «lo que es otro que»). Allí dice el Extranjero: «Entonces, que nadie diga que lo que significamos por medio de "lo que no es" es *contrario de lo que existe* (*i. e.*, lo simplemente inexistente), cuando nos atrevemos a decir que "lo que no es" existe. En lo que se refiere a cualquier *contrario de lo existente*, hace mucho que nos hemos despedido de la cuestión de si hay o no una cosa tal, y de si puede darse alguna razón de la misma, o ninguna en absoluto». Aquí Platón, como en la *República* V, acepta la doctrina de Parménides de que lo totalmente inexistente no puede ser pensado ni dicho.

Esto es todo cuanto puede decirse acerca del problema que ha preocupado a los lógicos modernos que discutieron la tesis de que «lo que es pensado debe, en algún sentido, ser», o sea, la tesis de Parménides. Russell, al distinguir «ser» de «existencia», dotó a las cosas inexistentes, como las quimeras, de una especie de «ser», «pues si ellas no fueran entes, no podríamos formular proposiciones acerca de ellas». Pero esta cláusula sobre los entes inexistentes parece haber sido abandonada ahora en virtud de la concepción según la cual son descripciones que no describen nada,[8] como, por ejemplo: «cuadrado redondo». De tal modo, la lógica vuelve a la posición del sentido común, para la cual nada impide que coloquemos juntos símbolos verbales como «cuadrado» y «redondo» en oraciones que no se refieren a nada, pues no existe nada a lo cual remitan. La concepción de Platón parece sostener que la designación «lo totalmente inexistente» es una descripción o, como él diría, un «nombre»: el de algo absolutamente inexistente. Lo que psicológicamente le corresponde es la ausencia total de cualquier tipo de conocimiento (ἀγνῶσία, *Rep.* V, 477a). Y agrega que el nombre ni siquiera consigue describir «nada» correctamente.

La conclusión es que no podemos valernos de ningún uso ulterior de la «no-entidad» y que tenemos el derecho de desecharla de la discusión. No puede ser invocada para justificar la existencia de los enunciados falsos ni de las falsas opiniones, ni tampoco de un mundo de «apariencias» que contenga cosas que no son totalmente reales. En lo que se refiere a la no-entidad, Parménides queda confirmado, con la salvedad de que él, en rigor, no tuvo más derecho que nosotros a formular enunciados negativos o a pronunciar lo «impronunciable».

8. Véase L. S. Stebbing, *Modern Introduction to Logic*, cap. IX, § 5. Felizmente no necesitamos discutir otras no-entidades descubiertas por Meinong.

239c-242b. b) *Definición del* eídolon *y el problema de los enunciados y opiniones falsos*

Después de habernos despedido de la «no-entidad», entramos en la región intermedia entre la pura inexistencia y la plena realidad, el mundo de los *eídola*. Nos esperan allí dos grupos de problemas. 1) ¿Cómo es posible que algo pueda existir sin ser totalmente real? ¿Qué clase de existencia puede tener ese mundo de «apariencias», negado por Parménides pero reconocido por Platón como objeto de la «opinión», distinto del objeto del conocimiento? 2) ¿Cómo pueden explicarse los enunciados y las opiniones falsas? Si digo algo con sentido (no un ruido que no tenga significación), mi enunciado debe referirse a algo. Pero ¿a qué puede referirse, si es falso? Al acusar al sofista de creador de *eídola*, de enunciados falsos, y de opiniones falsas, nos encontramos forzosamente con sus objeciones acerca de que no puede haber cosas tales como un *eídolon*, que no es totalmente real ni totalmente irreal, y tampoco algo así como un enunciado o una opinión falsa.

Tenemos datos de la clase de argumentos utilizados en la época de Platón, y aun antes. En un opúsculo escrito probablemente alrededor del año 400 a. de C.,[9] el autor, presumiblemente un sofista, usa un argumento propio de Protágoras contra los que atacan la medicina porque «no es un arte real» (οὐκ ἐοῦσα τέχνη):

> «En general, me parece que no hay arte que no sea (real), pues es irracional pensar que algo que es, no es. Porque ¿qué "ser" (οὐσία) tienen las cosas que no son, tal que podamos mirarlo y decir de él que "es"? Puesto que, si es posible ver cosas que no son, del mismo modo que se pueden ver las que son, no comprendo cómo podemos mirarlas como si no fueran, cuando las podemos ver con nuestros ojos, y pensamos en nuestra mente que ellas son. Pero no es así. Las cosas que son, son siempre vistas y conocidas; las que no son, no son vistas ni conocidas.»

Los dos problemas surgen sucesivamente. 1) El término *eídolon* se define como significando una cosa que no es totalmente real, pero que tiene una cierta clase de existencia. Si existe una cosa tal como un *eídolon*, entonces, algo que no tiene «ser» en sentido absoluto, tiene

9. [Hipócrates] περὶ τέχνης, 2, citado por Apelt (trad., pág. 138). En su interesante edición (*Die Apologie der Heilkunst*, Leipzig, 1910), T. Gomperz sostiene que el autor puede ser el mismo Protágoras.

que tener, sin embargo, alguna clase de ser. 2) Pensar o sostener lo que es falso significa afirmar que lo que no es real, es real; y que lo que es real, no es real. Afirmamos algo y nuestras palabras tienen sentido. Entonces, «lo que no es real» debe tener alguna clase de ser; no es la pura no-entidad. La conclusión será que debemos escapar del dilema parmenídeo: «Una cosa debe ser perfectamente real o totalmente irreal», y admitir una región intermedia integrada por cosas que no son totalmente reales ni completamente inexistentes. Debe haber algún sentido en el cual lo que no es (totalmente real o verdadero) tenga un cierto tipo de existencia o de significado.

239c. *Extr.* Bien, si estás de acuerdo, liberémonos de la explicación; y hasta que encontremos a alguien que pueda cumplir esa hazaña, reconozcamos que el sofista, con verdadera astucia, encontró un escondite impenetrable.[10]
Teet. Así parece, por cierto.
Extr. En consecuencia, si vamos a decir que posee el arte de crear «apariencias», fácilmente sacará ventajas sobre nosotros,
d. manoseando nuestros argumentos en su lucha con nosotros y volviéndolos en nuestra contra. Cuando lo llamemos creador de imágenes, preguntará a qué nos referimos cuando hablamos de una «imagen». Debemos considerar entonces, Teeteto, de qué modo responderemos a la pregunta de esta persona tan implacable.
Teet. Diremos, evidentemente, que hablamos de imágenes en el agua o en los espejos, y también de imágenes hechas por los dibujantes o los escultores, y de otras cosas por el estilo.
e. *Extr.* Es evidente, Teeteto, que nunca has visto a un sofista.
Teet. ¿Por qué?
Extr. Hará como si tuviera los ojos cerrados, o, incluso, como si no tuviera ojos.
Teet. ¿Cómo es eso?
Extr. Cuando le ofreces una respuesta en tales términos, si hablas de algo que se encuentra en los espejos o en esculturas,

10. Debe recordarse que los múltiples sentidos de «lo que no es» se van descubriendo sólo gradualmente. El sofista no se esconde en la región de la no-entidad que ya consideramos, sino en el terreno de lo no totalmente real y de falso, en el que nos introduciremos ahora.

y te diriges a él como si tuviera ojos, se reirá de tus palabras.
240. Dirá que no sabe nada de espejos, del agua ni de lo que se puede ver con los ojos, y limitará su interrogación a lo que se puede sacar en limpio de las palabras.

Teet. ¿Por ejemplo?

Extr. El carácter común a todas esas cosas que tú mencionaste y que pensaste que corresponde llamar con una sola palabra cuando usaste la expresión «imagen» como término que las abarca a todas. Fundamenta bien eso, pues, y afírmate para no retroceder ni un palmo frente a tu contrincante.

Teet. Bien; ¿y qué diremos que es una imagen, sino otra cosa de la misma clase, copiada de una cosa real?

Extr. ¿«De la misma clase»? ¿Te refieres a otra cosa real, o, si
b. no, qué significa «de la misma clase»?

Teet. No real, ciertamente, pero parecida.

Extr. Entendiendo por «real» una cosa que existe realmente.

Teet. Sí.

Extr. Y por «no real» ¿lo opuesto a lo real?

Teet. Desde luego.

Extr. Entonces, por «semejante» entiendes algo que no tiene existencia real,[11] si es que lo llamas «no real».

Teet. Pero tiene una cierta clase de existencia.

Extr. Sólo que no existencia real, según tú afirmas.

Teet. No; excepto que es realmente una copia.

Extr. Entonces, aunque no tenga existencia real, ¿es realmente lo que llamamos una copia?[12]

11. Léase οὐκ ὄντως [οὐκ] ὄν, con Burnet y otros. La única manera posible (si lo es) de retener οὐκ antes de ὄν es suponer (con Ritter, *N. Unters.* 14) que el primer οὐκ = *nonne* con λέγεις, y que la oración en su conjunto es una pregunta negativa. Pero es fácil creer que Platón hubiera oscurecido gratuitamente la oración en este sentido. Diès (aquí, y en b, 12) y Friedländer (*Plat. Schr.* 521) entenderían οὐκ ὄντως οὐκ ὄν y οὐκ ὄν οὐκ ὄντως (b, 12) como una «negación completa» de ὄντως ὄν: *un irréel non-être.* Tal cosa es imposible en griego, incluso en un sentido erróneo. El *eídolon* no es la completa negación del ὄντως ὄν (como sería τὸ μηδαμῶς ὄν), sino que es un ὄν, aunque sólo πώς, no ὄντως.

12. Léase οὐκ ὄν ἄρα [οὐκ] ὄντως. El sujeto, como en las oraciones anteriores, es τὸ εοικός, *i. e.*, εἴδωλον, el término que se está definiendo. La paradoja consiste en decir que un εἴδωλον, que *no es real, es realmente* una copia.

Otra posibilidad (que abarcaría a todas las afirmaciones anteriores) sería

Teet. Parece que lo real y lo irreal se combinan de un modo asombroso, y ello es muy extraño.
Extr. Muy extraño, por cierto. Ves que una vez más, por entrecruzarlos en nuestro camino, nuestro sofista de múltiples cabezas nos ha forzado a admitir contra nuestra voluntad que «lo que no es» tiene una cierta clase de ser.
Teet. Sí, ya lo veo.

Este pasaje da sólo una definición del término «imagen» (*eídolon*). Es algo que tiene cierta clase de existencia, sin ser totalmente real. Esto ilumina el pasaje anterior en el cual el «simulacro» se distinguía de la exacta «copia» o réplica. La clase de «imagen» que nos interesa no es sólo la copia, sino también la que tiene un grado menor de realidad, como los reflejos y las pinturas mencionadas por Teeteto, que se consideraban menos reales que las cosas reales de las cuales eran imágenes. Cuando acusamos al sofista de ser «un practicante del arte de hacer simulacros» (φανταστική, 239c, 9) lo acusamos de crear imágenes irreales que de algún modo existen. Tenemos aún que justificarnos contra su objeción de que las cosas irreales no pueden existir en modo alguno.

El Extranjero señalará en seguida que la misma objeción puede efectuarse contra la posibilidad de pensar o decir «lo que no es», a

---

leer: οὐκ ὂν ἄρα ὄντως <ὂν πώς> ἐστιν ὄντως, ἣν λέγομεν εἰκόνα, tomando ἣν λέγομεν εἰκόνα como una aposición de ὂν πώς que lo explicaría: «Él (τὸ ἐοικός), que no tiene un ser real, es realmente una cosa que tiene una cierta clase de ser, a saber, una copia, como lo llamamos». Teeteto acaba de decir que es *realmente* una copia (εἰκὼν ὄντως) y que tiene *una cierta clase de existencia* (ἔστι πως). El resultado es una «combinación aún más extraña» de ser y no-ser. O, tomando ἣν λέγομεν εἰκόνα como sujeto y εἰκών separadamente como reemplazando a τὸ ἐοικός = εἴδωλον, podríamos leer οὐκ ὂν ἄρα οὐσ' ὄντως, <ὂν πώς> ἐστιν ὄντως ἣν λέγομεν εἰκόνα, «lo que llamamos una copia que, sin ser realmente una cosa real, es realmente una cosa que tiene cierta clase de ser». La inserción de <ὄντως> está favorecida por la conclusión a que se llega más adelante: «El sofista nos ha obligado a admitir que lo que no es *tiene una cierta clase de ser* (εἶναι πως)».

Véase *Timeo* 52c: el εἰκών (contrapuesto a τὸ ὄντως ὄν) es descrito «adhiriéndose de algún modo a la existencia de otro, so pena de no ser absolutamente nada». El contexto parece implicar que una imagen tiene que pedir prestada a su medio la existencia que tiene. La imagen en un espejo debe su existencia al espejo; así las cosas sensibles, en tanto imágenes de las Formas eternas, deben su existencia al espacio, el medio eterno en el cual aparecen.

saber, lo que es *falso*. Las opiniones falsas (en su propia sabiduría) son un tipo particular de «imágenes» o «simulacros» que hemos acusado al sofista de crear.

240c. *Extr.* ¿Y ahora qué? ¿Cómo podemos definir su arte sin contradecirnos a nosotros mismos?

Teet. ¿Qué quieres decir, qué contradicción temes?

d. *Extr.* Cuando decimos que él engaña con este simulacro de que hablamos, y que su arte es la práctica del engaño, ¿diremos que, como efecto de su arte, nuestra mente piensa lo que es falso, o qué queremos decir?

Teet. Exactamente eso; ¿qué otra cosa diríamos?

Extr. Y, además, pensar falsamente, «será pensar cosas contrarias a las cosas que son»?[13]

Teet. Sí.

Extr. ¿Quieres decir, entonces, que pensar falsamente es pensar cosas que no son?

Teet. Necesariamente.

e. *Extr.* ¿Significa eso pensar que las cosas que no son, no son, o pensar que las cosas que no son de ningún modo, en cierto modo son?

Teet. Al menos significa que debe pensarse que las cosas que no son,[14] en cierto modo son, si es que alguna vez alguien comete un error, por pequeño que sea.

Extr. ¿Y también, sin duda, pensar que las cosas que ciertamente[15] son, no son en modo alguno?

13. «Las cosas que son.» Una traducción más natural hubiera sido «los hechos», pero por ahora es preferible mantener una expresión un tanto vaga. «Las cosas que no son» (falsedades) son cosas que son contrarias a los hechos y entonces tienen que tener cierta clase de ser, pues ya hemos dicho que no podemos pensar la pura no-entidad (τοὐναντίον τοῦ ὄντος, 258e, que Campbell confunde aquí, erróneamente, con el plural τἀναντία τοῖς οὖσι, del cual *estamos* hablando).

14. Teeteto no repite la sugestión del Extranjero, τὰ μηδαμῶς ὄντα, sino que, correctamente, sustituye τὰ μὴ ὄντα, cosas que *no son efectivamente*, pero que no son (como μηδαμῶς podría sugerir) puras no-entidades.

15. πάντως, «en cualquier caso»: «cosas que ciertamente tienen ser» (no παντελῶς, «cosas que tienen la mayor clase de ser o realidad»). El conjunto significa «negar cualquier existencia a los hechos que ciertamente existen». Véase 247a, πάντος εἶναί τι «es ciertamente una cosa real».

Teet. Sí.
Extr. ¿También eso es error?
Teet. Sí, también eso.
Extr. Y supongo que un enunciado falso[16] debe considerarse
241. desde la misma perspectiva, pues afirma que las cosas que son, no son, y que las que no son, son.
Teet. Sí. ¿Qué otra cosa podría ser lo falso?
Extr. Ninguna otra. Pero el sofista lo negará. ¿De qué manera será coherente un hombre sensato si pone esta afirmación junto a las que hizo antes?[17] ¿Comprendemos a qué se refiere, Teeteto?
Teet. Por cierto que lo entendemos. Dirá que contradecimos lo que se acaba de decir antes cuando tuvimos la osadía de
b. afirmar que lo falso existe en el pensamiento y en los enunciados; pues estamos constantemente obligados a atribuir ser a lo que no es, después de haber aceptado recientemente que ello era del todo imposible.[18]

Al igual que en los párrafos anteriores acerca del significado de «imagen», este pasaje sólo nos dice qué *significan* los falsos pensamientos y los falsos enunciados, a saber, atribuir no-ser a lo que es (el hecho), o ser a lo que no es (el hecho). Aún tenemos que mostrar que cosas tales como las imágenes pueden existir, y que los juicios falsos pueden no tener algo a lo cual referirse. Dicho de otro modo:

16. «Enunciado» es la mejor traducción de λόγος, no «proposición», debido a sus usos modernos. Para Platón, un «enunciado» es simplemente el hecho de pronunciar, en un discurso, un juicio efectuado por la mente en un diálogo silencioso consigo misma (263e, y *Teet.* 189e, 206d, 208c).

17. Omítase ἄφθεγκτα ... ἀδιανόητα, con Madvig, quien señaló que las palabras en cuestión sólo pueden significar que nuestras admisiones anteriores eran «impronunciables», etc. (*Advers.* I, 381). Contra la eliminación de Diès de τὰ πρὸ τούτων ὁμολογηθέντα en tanto glosa de προδιωμολογημένα (T) (que lee junto a ταῦτα, considerada como sujeto) puede sostenerse que no es importante una referencia a la impensabilidad, etc., de la no-entidad absoluta. El discurso siguiente de Teeteto sostiene cuáles son las «admisiones anteriores»: a saber, que no debemos «juntar lo que tiene ser a lo que no es». La no-entidad ha sido definitivamente dejada de lado de la discusión.

18. Ésta es la «primera admisión» a que nos referíamos: «Nada que existe (en tanto "ser") puede atribuirse a lo inexistente» (238a), y se vuelve a ello en 238e.

debemos explicar cómo lo que es totalmente real y lo que no es verdadero, pueden tener una cierta clase de existencia. Éste es el punto en el cual deberemos alejarnos de Parménides, pues él no admitiría una cosa por el estilo; y el Extranjero pide permiso para hacerlo.

241b. *Extr.* Tu recuerdo es correcto. Pero ahora debes considerar qué hacemos con el sofista; pues si seguimos persiguiéndolo dentro del arte de las ilusiones y de los creadores de errores, te darás cuenta de que podremos ser un fácil blanco de muchas confusiones y contraataques.

Teet. Así es.

Extr. Éstos son casi innumerables, y apenas si hemos encon-
c. trado una pequeña parte de ellos.

Teet. Si es así, parecería imposible atrapar al sofista.

Extr. ¿Y qué? ¿Perderemos la esperanza y abandonaremos?

Teet. No creo que debamos hacerlo si es que tenemos la mínima posibilidad de ponerle las manos encima de algún modo.

Extr. ¿Puedo contar entonces con tu indulgencia y, como acabas de decir, te darás por satisfecho si, mediante cierta artimaña, conseguimos liberarnos —aunque sea en grado mínimo— de la presión de tan poderoso argumento?

Teet. Por supuesto.

d. *Extr.* Entonces, tengo que hacerte un pedido aún más apremiante.

Teet. ¿Cuál?

Extr. Que no pienses que me vuelvo una especie de parricida.

Teet. ¿En qué sentido?

Extr. Necesariamente, y en defensa propia, tenemos que poner a prueba aquel razonamiento del padre Parménides y establecer, por fuerza mayor,[19] que lo que no es, en cierto aspecto tiene ser, y, a la inversa, que lo que es, en cierto modo no es.

Teet. Es evidente que el curso de nuestra argumentación requiere que sostengamos esto a toda costa.

Extr. Es tan claro como para que un ciego lo vea, como suele decirse. Hasta que estas proposiciones no sean afirmadas o
e. refutadas, cualquiera que hable de juicios y de enunciados

19. βιάζεσθαι puede aludir al término de Parménides δαμῇ (δαμάζω) de los versos antes citados.

falsos como si fueran imágenes, semejanzas, copias o simulacros, o de cualquiera de las artes que se relacionan con cosas de este tipo, difícilmente podrá evitar convertirse en algo digno de risa al verse obligado a contradecirse a sí mismo.

Teet. Es completamente cierto.

242. *Extr.* Por eso, ahora debemos atrevernos a poner irrespetuosamente las manos sobre aquel razonamiento, o, de otro modo, si algún escrúpulo nos detiene, tenemos que abandonar por completo este asunto.

Teet. No debemos tener escrúpulos de ninguna clase.

Extr. En tal caso, y por tercera vez, tengo que pedirte un pequeño favor.

Teet. No tienes más que decirlo.

Extr. Creo que ya confesé que, sobre este punto, la tarea de refutarlo ha demostrado ser excesiva para mis fuerzas, y aún lo es.

Teet. Ya lo dijiste.

Extr. Y bien; temo que esta confesión te lleve a pensar que soy un atolondrado que, en cada recodo, cambio mi posición de un
b. lado a otro. Es para satisfacerte por lo que intentaremos refutar aquel razonamiento, si es que lo logramos.

Teet. Puedes estar seguro de que yo jamás pensaré que te estas excediendo al tratar tu refutación y tu prueba. Hasta donde sea necesario, avanza con el espíritu tranquilo.

Este intermedio cierra la segunda de las tres secciones referentes a a) lo totalmente inexistente, b) las imágenes y el juicio falso, y c) lo perfectamente real. Ya hemos sacado a relucir los problemas que enfrenta quienquiera que pretenda justificar la existencia de cosas no totalmente reales o no verdaderas. Teeteto pidió al Extranjero que siguiera adelante con su refutación de la prohibición de Parménides con su «prueba». Fuimos llevados a admitir, entonces, una demostración de que 1) las cosas que no son totalmente reales (*eídola*) pueden tener una cierta clase de existencia, y de que 2) es posible pensar y decir lo que es falso. En lo que sigue quedará establecido este segundo punto. Pero no puede sostenerse que en este diálogo se demuestre la posibilidad de un mundo de *eídola* que sea la imagen del mundo real de las Formas. Este problema metafísico permanece en el trasfondo. Quizás estaba reservado para el *Filósofo*.

242b-244b. c) *Lo perfectamente real. ¿Qué significa «real»?*

No podemos ya seguir discutiendo cómo puede existir del todo lo que no es totalmente real, sin considerar qué significa «real».[20] Todos los filósofos, como las personas comunes, hacen una distinción entre las cosas que llaman «reales» y otras cosas que no son completamente reales. La sección siguiente comienza con una revisión de los filósofos del período arcaico anterior a Sócrates, y de las cosas que ellos consideraron reales. Se dividen en dos grupos: 1) los filósofos físicos, que habían reconocido la existencia del mundo natural de las cosas materiales y que son representados como los que creyeron en más de una «cosa real», y 2) Parménides, que fue el único en negar el mundo fenoménico y en admitir sólo una cosa real. Esta clasificación está destinada a aislar los restantes filósofos de Parménides, que será el único en quien recaerán las críticas más extensas.

242b. *Extr.* Vamos, entonces. ¿Dónde hallaremos un comienzo para un tema tan azaroso? Creo que estoy viendo la senda que, inevitablemente, debemos seguir.

Teet. ¿Y es...?

Extr. Considerar, en primer lugar, las cosas que hasta ahora
c. hemos supuesto que eran completamente claras[21] y ver si no somos víctimas de una confusión acerca de las mismas y si extraemos fácilmente conclusiones, suponiendo que las conocemos suficientemente bien.

Teet. Explícame más sencillamente qué quieres decir.

Extr. Se me ocurre que Parménides y algún otro que se propuso determinar cuántas cosas reales hay y cómo son, nos endilgaron discursos cuyas formas son un tanto extemporáneas.

Teet. ¿Cómo es eso?

Extr. Todos ellos nos trataron como si fuésemos criaturas a quienes hay que contarles cuentos. Según uno, hay tres cosas reales, algunas de las cuales mantienen entre sí una especie de

20. En la sección que aquí comienza τὸ ὂν será traducido por «lo real» o «realidad». Este sentido de la palabra surgió del contraste entre la «clase de existencia» correspondiente al *eídolon*, y la existencia real del ὄντως ὄν.

21. O sea, el significado de «real», palabra que todos usamos y creemos comprender.

d. lucha, y luego se amigan, se casan, tienen hijos y los educan. Otro nos dice que hay dos —lo húmedo y lo seco, o lo caliente y lo frío—, a las cuales une en matrimonio y las coloca luego en la misma casa.[22] En nuestra parte del mundo, el grupo eleático, que se remonta a Jenófanes, o incluso antes, desarrolla su cuento sobre la suposición de que lo que llamamos «todas las cosas» es sólo una cosa. Más tarde, ciertas musas de
e. Jonia y de Sicilia se dieron cuenta de que la salvación consistía más bien en combinar ambas explicaciones y en decir que lo real es tanto una cosa como muchas, y se mantiene unido mediante la enemistad y la amistad. «Dividiéndose separadamente, siempre se están juntando», dice la más severa[23] de estas musas. La más suave[24] quita rigidez a la ley según la cual siempre deben estar así, y nos habla de una alternativa de
243. estados en los cuales, en cierto momento, el universo es uno y se encuentra en paz gracias al poder del amor y, en otro momento, es múltiple y se encuentra en guerra consigo mismo a causa de una especie de lucha.

Es muy difícil saber, en todo esto, quién dijo la verdad y quién no, y es de muy mal gusto tratar de encontrar groseramente los errores de hombres de fama tan extendida. Pero hay una observación que podemos hacer sin ofenderlos.

Teet. ¿Y es...?

Extr. Que ellos han tenido muy poco en cuenta a la gente vulgar como nosotros cuando hablaron por encima de nuestro
b. nivel. Cada escuela persigue hasta la conclusión sus propios

22. Platón reconoce la presencia de imágenes míticas en los sistemas presocráticos, en especial dos muy importantes: la imagen sexual del Eros cósmico y la lucha de «poderes» opuestos (como calor y frío). Estas imágenes de amor y lucha pueden seguirse a lo largo de toda la antigua ciencia de la naturaleza, y perviven incluso en el atomismo de Lucrecio como Venus y Marte.

23. La más severa de las musas de Jonia representa la filosofía de Heráclito. Un punto central de su doctrina era que la armonía de los opuestos implica esencialmente una tensión o lucha que nunca se acaba. No hay paz sin guerra.

24. La más suave de las musas de Sicilia (Empédocles) reconocía un reinado del Amor (sin Lucha) y, como su polo opuesto, un reinado de la Lucha (sin Amor). Entre esos estados polares, se generan y se destruyen los mundos. En una mitad del ciclo se forma un mundo por el Amor que triunfa sobre la Lucha y, en la otra, por la Lucha que se impone al Amor.

argumentos, sin preocuparse si seguimos lo que dicen o si hemos quedado atrás.

Teet. ¿Qué quieres decir?

Extr. Cuando alguno de ellos usa en sus discursos las expresiones «muchas cosas» o «una cosa» o «dos», «existen realmente», «existieron» o «existirán», y otro dice[25] que «el calor se mezcla con el frío» mediante «combinaciones» y «separaciones», ¿acaso tú, Teeteto, entiendes alguna palabra de lo que dicen? Por lo que a mí respecta, cuando era más joven creía haber comprendido perfectamente cuando alguien hablaba de esto que ahora nos pone en aprietos: «lo irreal». Pero ahora ves que nos encontramos completamente perplejos ante eso.

c. *Teet.* Lo veo.

Extr. Posiblemente, entonces, nuestras mentes se encuentren en el mismo estado de confusión ante la realidad. Decimos que estamos completamente a nuestras anchas respecto de lo real y que entendemos el nombre cuando es pronunciado, si bien no entendemos lo irreal; pero, quizá, la oscuridad que rodea a los dos es la misma.

Teet. Quizá.

Extr. Y hemos de decir que otro tanto ocurre con las expresiones que mencionamos.

Teet. Por cierto.

Los primeros filósofos son introducidos aquí para responder cuántas cosas reales hay: si una o muchas. Una clasificación de tal índole puede parecernos superficial y no acorde con los hechos. Los eleáticos, por ejemplo, son considerados los únicos monistas, mientras que los milesios, que dijeron que todo era en realidad agua o aire, suelen ser también considerados monistas. Aristóteles, empero, señala que todos los que transformaron los «cuerpos simples» en principios —sea uno, dos, tres o incluso cuatro— consideraron en realidad que el calor y el frío (el fuego y la tierra) eran los factores fundamentales.[26] En la argumentación siguiente, los fi-

25. Léase ἄλλος εἴπῃ (Rademacher, Diès), en vez de ἄλλοθί πῃ, que es insubstancial, sea que signifique «en otra parte de su discurso» o «en otra parte del universo».

26. *De gen. et corr.*, b 3.

lósofos se dividen en pluralistas, «con más de un ser real», y el monista Parménides, a quien Platón quiere aislar para poder examinarlo. Platón sabía que el verdadero contraste no existía entre muchas cosas reales y una sola, sino entre los filósofos físicos, que, al mundo múltiple de la naturaleza lo hacían derivar de uno o más principios materiales, y Parménides, cuyo Ser Uno no era material[27] y no podía generar un mundo natural. Desde este punto de vista, los dos grupos aparecen como los antepasados de los dos rivales en la batalla de dioses y gigantes que viene a continuación: materialistas e idealistas.

La pregunta que se formula a ambos grupos es: ¿qué significa «real» o «lo real»? Primero se consulta a los físicos. Ellos consideran, por ejemplo, dos cosas, lo caliente y lo frío, como de algún modo primarias. De éstas derivan las demás cosas mediante procesos que describen sólo en términos míticos como «matrimonio» y «guerra». Sea lo que fuere lo que quiera significar esta ininteligible explicación del devenir, ¿qué significa llamar «reales» a los dos principios en un sentido que no se aplica a las cosas derivadas?

243c. *Extr.* El desarrollo general de estas explicaciones será tratado
d. más adelante, si es que así lo decidimos. Debemos comenzar ahora con la principal y más importante de todas ellas.

Teet. ¿Cuál es? Por supuesto, quieres decir que debemos comenzar por el estudio de la «realidad» y descubrir qué entendieron por tal quienes utilizaron esta palabra.

Extr. Has acertado lo que quiero decir, Teeteto; creo que debemos seguir este camino. Imaginemos que están delante de nosotros y hagámosles esta pregunta: «El calor y el frío o alguna otra pareja por el estilo *son realmente* todas las cosas, pero
e. ¿qué significa exactamente esta expresión cuando la aplican a las dos cosas si dicen que las dos son "reales", o que cada una de ellas es "real"? ¿De qué modo debemos entender esta "realidad" de la que hablan? ¿Tenemos que suponer que es una tercera cosa, aparte de las otras dos, y que la Totalidad ya no son dos cosas, como decían, sino tres? Pues sin duda no dan el nombre de "realidad" a una de las dos, y dicen luego que

27. «No material» en el sentido de que, si bien extendido en el espacio, no era un «cuerpo» perceptible.

las dos son reales; pues entonces habría una sola cosa, cualquiera fuere de las dos, y no dos».

Teet. Es verdad.

Extr. «Y bien: ¿pretenden dar el nombre de "realidad" a la pareja formada por las dos cosas?»

Teet. Quizá.

244. *Extr.* «Pero en tal caso» —podríamos objetar— «se estaría hablando de dos cosas como si fuesen una».

Teet. Estás completamente en lo cierto.

Extr. «Entonces no entendemos nada; tienen que aclararnos qué entienden cuando utilizan la palabra "real". Sin duda están muy familiarizados con lo que dicen, mientras que nosotros, que antes creíamos saber, estamos ahora perplejos. En primer lugar, entonces, aclaren este asunto para que no finja-
b. mos creer lo que dicen cuando, en realidad, estamos muy lejos de la comprensión.»

Si presentamos así el asunto a estos hombres y a todos cuantos dijeron que la Totalidad es más de una cosa, ¿será inadecuada nuestra petición?

Teet. De ningún modo.

La pregunta formulada a los filósofos físicos presocráticos es: ¿Qué quieren significar con la palabra «real» cuando afirman que hay dos cosas *reales* (ὄντα), a saber, «el Calor» y «el Frío»? Platón quiere señalar que el significado de «real» es distinto del de «calor» y del de «frío». «Realidad» es un tercer término que no se debe identificar con lo caliente ni con lo frío, ni con el Calor y el Frío. Dentro del sistema platónico es una Forma de la cual participan tanto el Calor como el Frío, los cuales, entonces, *tienen* realidad, pero que no es idéntica a cada uno de ellos ni a los dos juntos. Si los físicos no lo admiten, se verán en un dilema. 1) Si identifican el significado de «real» con el significado de, por ejemplo, «Calor», entonces el Frío no será real, pues el Frío no es caliente. 2) Y si lo identifican con el significado de «Calor-y-Frío», entonces, «lo que es Calor y Frío» será la única cosa real (compuesta de dos partes) y no habrá dos cosas reales, como antes habían dicho. «Real», entonces, tiene que tener un significado distinto de «Calor», de «Frío» y de «Calor-y-Frío». ¿Cuál es este significado?

Los físicos no dan aquí ninguna respuesta. Podríamos responder por ellos que por «real» entendían la sustancia material, ese algo sub-

yacente que permanece idéntico a través de todos los cambios aparentes. Pues ellos pertenecen, en realidad, al grupo de los materialistas en la batalla entre dioses y gigantes que será escenificada más adelante. El Extranjero hará entonces al materialista una sugerencia de lo que significa «real» para él.

244b-245e. *Crítica al Ser Uno y Real de Parménides*

El Extranjero se refiere luego a Parménides, a quien desea criticar en detalle, puesto que lo que obstaculiza la marcha de la discusión es la rígida concepción de Parménides del Ser Uno y Real como lo único que tiene existencia. Los argumentos son tan breves y abstractos como los propios argumentos de Parménides. Había éste declarado que toda la realidad es un Ser Uno o una Unidad Existente, que tiene sólo aquellos atributos que pueden ser rigurosamente deducidos de los conceptos de Ser y Unidad. Cada uno de esos conceptos es empleado con el máximo rigor. «Ser» implica realidad completa; «Unidad» excluye cualquier pluralidad. No hay nada salvo esta Cosa Una y Real (ἓν ὄν).

El primer argumento del Extranjero es el de que si sólo hay una cosa real es contradictorio darle dos nombres, «real» y «uno». A primera vista esto parece superficial; pero Platón da por supuesta, una vez más, su propia doctrina de que «nombres», tales como «real» y «uno», tienen significados, y esos significados son Formas de las cuales participa la cosa que lleva los nombres. Si le damos a la cosa una y real los dos nombres, «real» y «una» (o sea: decimos de ella que es real y que es una), entonces tres son los términos que entran en juego: los significados de los dos nombres, las Formas «Realidad» y «Unidad», y la cosa que lleva esos nombres y participa de esas Formas. Además, en la concepción de Platón, las dos Formas, Realidad (Ser) y Unidad, tienen en sí mismas el más alto grado de realidad. Cada una de ellas es tan absolutamente real y una como cualquier cosa que participe de ellas.

En consecuencia, la más simple y más fundamental proposición de Parménides —que sólo hay una cosa real— no puede ser siquiera formulada sin reconocer tres cosas reales. El verdadero significado del argumento queda un tanto disimulado por el hecho de que el Extranjero evita la mención de las Formas y habla sólo de «nombres» y de la cosa (πρᾶγμα) que es invocada por ellos.

244b. *Extr.* Y bien, hay quienes dicen que la Totalidad es una sola cosa. ¿No debemos acaso empeñarnos en descubrir lo que ellos quieren decir con «realidad»?

Teet. Seguramente.

Extr. Pidámosles que respondan a esta pregunta, entonces: «¿Decís, según entendemos, que sólo hay una cosa?». «Así es», contestarán ellos, ¿no es cierto?

Teet. Sí.

Extr. «¿Y hay algo a lo que le dais el nombre de *real*?»

Teet. Sí.

c. *Extr.* «¿Es a la misma cosa a la que le dais el nombre de *uno*? ¿Estáis aplicándole dos nombres a la misma cosa o qué estáis diciendo?»

Teet. ¿Cuál será la inmediata respuesta de ellos?

Extr. Está claro, Teeteto, que para quien formula ese supuesto fundamental, no le será fácil responder a esta pregunta ni a ninguna otra.

Teet. ¿Cómo es eso?

Extr. En primer lugar, le resultará absurdo admitir la existencia de dos nombres, cuando ha dado por sentado que no hay más que una cosa.

Teet. Por supuesto.

Extr. Y sería absurdo, además, admitir que alguien afirme que
d. un nombre puede tener existencia, ya que ello sería inexplicable.

Teet. ¿Qué tiene de inexplicable?

Extr. Si, por una parte, supone que el nombre es diferente de la cosa, está hablando sin duda de *dos* cosas.

Teet. Sí.

Extr. Mientras que, si supone que el nombre es lo mismo que la cosa, tendrá que decir que no es el nombre de nada, o si dice que es el nombre de algo, habrá de concluirse que el nombre es meramente un nombre de un nombre y no de cualquier otra cosa.

Teet. Así es.

Extr. ...[28]

Teet. Necesariamente.

28. El dilema planteado en las dos últimas intervenciones del Extranjero se halla completo. Se ha mostrado que incluso la existencia misma del nombre es in-

Se prescinde aquí de la cuestión de lo que significaba «real» para Parménides: su realidad una no era, de ninguna manera, una sustancia material que subyace y persiste a través del cambio; y en la batalla entre Dioses y Gigantes, Parménides aparecerá del lado de los dioses (los idealistas). El argumento parece versar sobre las palabras porque Platón habla de «nombres», no de Formas, las que, en su concepción, están representadas por los nombres, y nos resulta extraño que se hable de los nombres como de «cosas reales» (ὄντα) al tiempo que se habla de la cosa que lleva esos nombres. Lo que se quiere decir es que Parménides, como los físicos, no ha distinguido entre la cosa Una y Real y las dos Formas, Realidad y Unidad, de las que participa, y no ha visto que no puede afirmar su cosa Una y Real sin reconocer también la realidad de aquellas dos Formas. En la primera hipótesis del *Parménides* (141e) se muestra que si suponemos (como Parménides lo hacía) un Uno que excluya toda pluralidad, ni siquiera podemos afirmar que existe (que tenga ser, que sea real), ni podemos aplicarle ningún nombre.

La siguiente crítica a Parménides está dirigida a su descripción de la cosa Una y Real, entendida como «el todo». «Todo» implica la noción de «parte»; nada es un todo si no tiene partes.[29] Parménides ha llamado a esta cosa Una y Real «la Totalidad» (τὸ πᾶν) y ha declara-

---

explicable, tanto si es distinto de la cosa como idéntico a ella. Este argumento se aplica por igual al nombre «real» y al nombre «uno», y no hay necesidad de hacer ninguna aclaración especial acerca de este último. Las palabras que aquí se omiten están corruptas. Parece como si se hubiese intentado hacer alguna aclaración especial; pero puesto que no se la pide expresamente, es imposible restaurar el texto con alguna verosimilitud. La más antigua versión de este texto es la de Simplicio, *Phys.* 89: καὶ τὸ ἓν γε ἑνὸς ἓν (ἓν *om.* D) ὂν μόνον καὶ τοῦ ὀνόματος αὐτὸ ἓν ὄν. Las palabras (incluyendo ἓν) concuerdan con el códice bodleiano (B) de Platón. La suposición de que ἑνὸς ἓν puede significar «unidad de una unidad» ha sido rechazada en forma indiscutible por Ritter (*N. Unters.* 15), quien adopta la lección del códice T: καὶ τὸ ἓν γε ἑνὸς ὂν μόνον (sc. ὄνομα συμβήσεται) καὶ τοῦτο ὀνόματος, αὐτὸ <τὸ ?> ἓν ὄν: «Y resultará también que el Uno (del que hablan) será tan sólo el nombre de sí mismo, y *éste* el nombre (no de una realidad objetiva diferente, sino) de un nombre (el nombre «uno»), mientras sigue siendo el Uno mismo». Las últimas palabras son apenas inteligibles y no se entiende cuál es el propósito de todo el enunciado. Si simplemente se omitieran estas palabras del Extranjero junto con la previa respuesta de Teeteto οὕτως, no se las echaría de menos.

29. Véase *Teet.* 204a y sigs. (pág. 194).

do que ésta es una esfera finita, con centro y circunferencia —lenguaje que implica, como dice el Extranjero, que consta de partes distinguibles—. El argumento que sigue es complejo y extremadamente conciso. Vamos a exponer su contenido en el siguiente resumen:

PREMISA: Si lo Real es un todo (una cosa con muchas partes), entonces lo Real no es idéntico a la Unidad misma (que no tiene partes).

DILEMA: O bien

A) *Lo Real es un todo de partes*: Entonces lo Real no es la Unidad misma, y habrá una pluralidad (a saber: lo Real y la Unidad misma),

o bien

B) *Lo Real no es un todo de partes*: Entonces o bien

a) *la Todidad* existe*, pero entonces
   1) Lo Real no será una cosa que es (οὐκ ἔσται τὸ ὄν);
   2) Habrá una pluralidad (a saber: lo Real y la Todidad misma);

o

b) *la Todidad no existe*, pero entonces
   1) Lo Real no será una cosa que es (οὐκ ἔσται τὸ ὄν);
   2) Habrá pluralidad; y también
   3) No habrá generación de una cosa que es;
   4) No habrá número finito (sino pluralidad indefinida).

* Además de las distinciones a que obliga el texto griego entre ὅλον (*whole*) y πᾶν (*all*), mantenido corrientemente en castellano entre «todo» y «totalidad» o «suma», respectivamente, Cornford diferencia también *whole* de *wholeness*, que no hemos tenido más remedio que verter con un neologismo algo bárbaro como *todidad* (preferido, sin razones decisivas, a *holidad* u *omnidad*). [*N. del S.*]

El Extranjero establece una premisa que será empleada en el dilema subsiguiente. Esta premisa es: si lo Real es un todo de partes, tiene la propiedad de la unidad (porque es un todo), pero no puede ser idéntico a la Unidad misma, porque la Unidad misma (αὐτο τὸ ἕν) es definida precisamente como «lo que no tiene partes», «lo indivisible». Ésta es la definición matemática de la Unidad (*Unity*) o de la unidad (*unit*) tal como la da Aristóteles: «En todos los casos el uno es indivisible ya sea en cantidad o en especie. Lo que es indivisible en cantidad y *qua* cantidad es llamado unidad (*unit*) si no es divisible en ninguna dimensión y no tiene posición; punto, si no es divisible en ninguna dimensión y tiene posición, etcétera (*Met.* 1.016b, 23). Se deduce, entonces, que si la cosa Una y real de Parménides es un todo de partes, no es idéntica a la Unidad misma.

244d. *Extr.* ¿Y qué ocurre con «el todo»? ¿Dirán que es distinto de la cosa «una y real» o que es lo mismo?

e. *Teet.* Por cierto que es lo mismo. En efecto, dicen eso.

Extr. Entonces, si es un todo —como también dice[30] Parménides: «Por todas partes semejante a la masa de una esfera bien redonda, igual desde el centro hacia todas las direcciones; porque no debe haber algo más ni algo menos aquí que allí», si lo real es así, tiene medio y extremidades, y, en consecuencia, debe tener partes, ¿no es cierto?

Teet. Debe tenerlas.

245. *Extr.* Bien, si una cosa está dividida en partes, nada impide que tenga la propiedad de la unidad, aplicada al agregado de todas las partes y que sea de ese modo una, como suma o todo.

Teet. Por supuesto.

Extr. Además, la cosa que tiene estas propiedades no puede ser precisamente la Unidad misma, ¿no es cierto?

Teet. ¿Por qué no?

Extr. Es preciso, naturalmente, que la Unidad, en el verdadero sentido y correctamente definida, carezca absolutamente de partes.

Teet. Sí, es preciso que así sea.

b. *Extr.* Mientras que una cosa tal como la que hemos descri-

30. Frag. 8, 43.

to, que consiste de varias partes, no responderá a esa definición.
Teet. Claro.

El razonamiento anterior implica probablemente una crítica a Parménides, que había declarado que lo real es «indivisible» (no διαιρετόν, frag. 8, 22). Esto significaba, en primer lugar, que el Ser Uno era continuo y no una reunión de partículas discretas separadas por el espacio vacío. Pero él quería también decir que tenía unidad absoluta, de modo de excluir cualquier clase de pluralidad. Puede ser que el Extranjero quisiera decir que, si Parménides identificaba su ser Uno con la Unidad absoluta, entonces era inconsecuente al hablar de la realidad como de una esfera con partes distinguibles.

La premisa que se acaba de establecer se emplea ahora en el siguiente dilema: o bien A) lo real tiene una unidad tal como la que puede tener un todo o suma, y es un todo; o B) lo real no debe, absolutamente, ser llamado «un todo». Cada una de las posibilidades lleva a una contradicción con la doctrina eleática.

245b. *Extr.* Entonces, A) lo Real es uno y un todo, en el sentido de que tiene la propiedad de la unidad, o B) ¿debemos decir que lo Real no es en absoluto un todo?
Teet. Es una elección difícil.
Extr. Muy cierto. Porque si A) lo real tiene la propiedad de ser en cierto sentido uno, evidentemente no será la misma cosa que la Unidad, y así todas las cosas serán más que uno.
Teet. Sí.

La otra posibilidad B) es que lo real no tenga una unidad tal como la del todo, que no sea un todo. Las consecuencias de esta suposición aparecen en un dilema subordinado. Si lo real no es *un* todo, entonces o bien a) existe algo así como «la Todidad» (αὐτὸ τὸ ὅλον) —forma real que existe, aunque «la cosa una y real» no participe de ella—; o b) la Todidad no existe en absoluto. Las tres intervenciones siguientes del Extranjero tratan de la alternativa a).

245c. *Extr.* Y por otra parte B), si lo Real no es un todo en virtud de que tiene esta propiedad de unidad, mientras que a) al mis-

mo tiempo la Todidad misma es real, se sigue que lo Real no se basta a sí mismo.

Teet. Por cierto.

Extr. De modo que, también según este razonamiento, lo Real carecerá de realidad y no será una cosa que es.

Teet. Sí.

Extr. Y así, sucederá que, una vez más, todas las cosas serán más que una, puesto que la Realidad por un lado y la Todidad por el otro tienen ahora una naturaleza distinta cada una de ellas.

Teet. Eso es.

La primera de las dos consecuencias es que «lo Real no se bastará a sí mismo y no será una cosa que es». Esto parece significar que lo Real, puesto que ni siquiera participa de la Todidad, «no se basta a sí mismo» en el sentido de que no incluye la Todidad, que, sin embargo, es real.[31] Las palabras οὐκ ὂν ἔσται τὸ ὄν son ambiguas. Pueden querer decir «lo Real será una cosa que es», *es decir*, una cosa cuyo enunciado negativo es verdadero, que «no es» lo mismo que la Todidad. O pueden ser vertidas a la fórmula anterior: «Lo Real no será una cosa que es» (porque no es lo mismo que la Todidad, y la Todidad es una cosa que es). Ambas interpretaciones expresan lo mismo. Las palabras «de modo que según este razonamiento» están a favor de la segunda, e implican que esta conclusión es paralela a aquella que encontramos un poco antes bajo la alternativa A): «Lo Real no será evidentemente idéntico a la Unidad». Ahora concluimos que lo «Real» no será idéntico a la Todidad (una cosa que es).

La segunda consecuencia de lo anterior es que lo Real y la Todidad serán dos cosas reales, de modo que «todas las cosas serán más que uno».

Queda ahora la alternativa b): que no existe en absoluto la Todidad.

245c. *Extr.* Pero si, b) por otro lado, no hay en absoluto una cosa tal como la Todidad, no sólo lo mismo le ocurrirá a lo real; sino que éste, además de no ser algo que realmente es, tampoco podría nunca llegar a serlo.[32]

31. Parménides había dicho: «Ni tampoco el Ser puede ser imperfecto; porque no carece de nada, y si fuera imperfecto carecería de todo» (Frag. 8, 32).

32. La palabra ὄν va con πρὸς τῷ μὴ εἶναι así como con μηδ᾽ ἄν γενέσθαι ποτέ.

La afirmación de que «lo mismo le ocurrirá a lo real» es una suposición a primera vista oscura. Por las consecuencias que se desprenden, a saber 1) que lo Real no será algo que es, y 2) que todas las cosas serán pluralidad, seguida por la suposición de que habrá dos cosas reales: lo Real (que no tiene la unidad perteneciente a un todo) y la Todidad. ¿Cómo pueden referirse tales consecuencias de este supuesto de que no existe la Todidad? Los argumentos del *Parménides* sugieren la respuesta, que Platón, al darlos por conocidos, no se preocupa por repetir. La hipótesis ahora es la siguiente: que B) lo real no tiene la unidad que pertenece a un todo, y que B) no existe la Todidad. Se deduce que lo Real, que no tiene unidad o todidad (puesto que no existe), debe ser una pluralidad sin ninguna unidad. Esto nos lleva a la segunda consecuencia «todas las cosas serán más que uno» —y no dos esta vez, sino una ilimitada pluralidad (ἄπειρα)—. La primera consecuencia «lo Real no será una cosa que es (ὄν)» vuelve a repetirse aquí, con las palabras «además de no ser algo que es» (πρὸς τῷ μὴ εἶναι ... ὄν). Lo que no puede significar ahora que lo Real no es lo mismo que la Todidad (una cosa que es); porque estábamos ahora suponiendo que la Todidad *no* es «una cosa que es». Pero hay un sentido en el cual las palabras (οὐκ ὂν ἔσται τὸ ὄν) podían ser aplicadas adecuadamente. Lo real no será una cosa que es (ὄν en el singular), porque lo Real es ahora una pluralidad indefinida, sin ninguna unidad.

Esta explicación puede parecer muy aventurada, pero Platón supone que hemos leído y comprendido el *Parménides*, donde se desarrollan con toda prolijidad argumentos similares, y nos deja a nosotros mismos pensar su significado.[33] Está más interesado en establecer dos consecuencias suplementarias de la negación de que lo Real es un todo, y de que exista una cosa tal como la Todidad. Éstas son 1) que lo Real, en ese caso, no puede ni siquiera llegar a ser, y 2) que no puede tener número. Teeteto pide en seguida una explicación de la primera consecuencia que acaba de ser establecida.

33. Diès (*Autour de Platon*, II, 480) señala que, si se puede extraer alguna conclusión positiva de las discusiones sobre la existencia o no existencia de lo Uno en el *Parménides*, ésta sería doble: *On ne peut nier absolument l'unité sans aboutir à une pluralité inconsistante, pure poussière d'être, inconnaissable et impensable; on ne peut nier absolument la pluralité sans être obligé de refuser, à l'unité qu'on pose ainsi indivisible et solitaire, toute détermination, y compris celle de l'existence et celle même de l'unité.*

245d. *Teet.* ¿Por qué no?

Extr. Cuando una cosa llega a ser, en ese momento ha llegado a ser como un todo; en consecuencia, si tú no descubres unidad o todidad[34] entre las cosas reales, no tienes derecho de hablar ni de ser[35] ni de llegar a ser como teniendo alguna existencia.

Teet. Me parece muy acertado.

Extr. Y además, lo que no es un todo, tampoco puede tener ningún número definido, porque si una cosa tiene un número definido, debe totalizar ese número, sea cual fuere, como un todo.[36]

Teet. Seguramente.

Extr. Pero se nos presentarán tantas dificultades, cada una de
e. ellas envuelta en una perplejidad desmesurada, si dices que lo real es dos cosas o sólo una.

Teet. Eso se deduce con bastante claridad de lo que hemos estado examinando. Una dificultad se enlaza con la otra y cada una nos lleva, además, a una maraña de dudas acerca de cada teoría que se menciona.

De la segunda alternativa (que lo real no tiene la unidad que pertenece a un todo y que no existe algo tal como la todidad), el Extranjero ha sacado dos conclusiones suplementarias: que sin la todidad no podemos hablar 1) de llegar a ser (*genesis*) o 2) de número definido. Estas conclusiones no lo vuelven a Parménides pasible de contradicción, puesto que negó tal posibilidad del llegar a ser y de la pluralidad. No obstante, parecen destacarse como las deficiencias más notorias de su sistema. 1) Su deducción de la naturaleza del Ser Uno y real excluía de la realidad todo el mundo del devenir y el cam-

34. τὸ ἓν ἢ τὸ ὅλον manuscritos. «Unidad» parece significar aquí esa unidad que es la propiedad de un todo de partes, y parece que se la emplea como sinónimo de «todidad». Véase 245b, ἕν τε καὶ ὅλον.

35. «Ser» (οὐσία) tiene que significar aquí la existencia que resulta de un proceso de generación (γένεσις εἰς οὐσίαν). Campbell cita *Parm.* 153c, donde se describe la generación de un todo de partes. Las partes se generan sucesivamente «desde el principio hasta el fin»; «la unidad o todo mismo» (τὸ ὅλον τε καὶ ἕν) se ha generado «al mismo tiempo que el fin» (ἅμα τῇ τελευτῇ).

36. Compárese la identificación del Todo con la Suma, *Teet.* 204a y sigs. (pág. 194).

bio. En la siguiente sección se ubicará a Parménides entre los idealistas, porque reconoció una realidad sin cambios. Allí se señala que difiere de los otros idealistas (los «Amigos de las Formas») porque no reconoce además un mundo del devenir. 2) Sin la todidad y esa unidad que pertenece a un todo de partes y no excluye la pluralidad, no puede haber número definido, ni suma o número total: sólo pluralidad indefinida. El otro defecto de la concepción de Parménides del Ser Uno era que daba a entender que se excluía la pluralidad. Es éste un nuevo aspecto fundamental en el que difiere de los Amigos de las Formas, quienes reconocen un mundo de realidad que es uno (un todo de partes) y que abarca una pluralidad definida (πολλά) de cosas reales, las Formas, cuya estructura va a trazar el dialéctico en sus divisiones. Además, cada una de estas Formas es «un ser» y aún, si es definible, debe ser complejo: un todo de aquellas partes que aparecerán en su definición. Lo que es Real, en consecuencia, participa tanto de la Unidad como de la Pluralidad.

Seguramente Platón eligió este lugar para señalar esos puntos de discordancia, porque no quiso subrayar diferencias entre los idealistas cuando los confronta con los materialistas en la siguiente sección.

245e-246e. *La batalla entre los Dioses y los Gigantes: idealistas y materialistas*

El Extranjero, después de dejar atrás su revisión del período arcaico, presenta ahora un cuadro de la batalla que siempre están librando los filósofos en torno del problema fundamental entre materialismo e idealismo.

245e. *Extr.* Vaya todo eso, entonces, dirigido a aquellos que hacen un relato exacto de lo que es real o irreal. No nos hemos ocupado de todos, pero lo hecho es suficiente. Volvamos ahora nuestra mirada hacia aquellos que consideran la cuestión de otra manera, de modo que, al cabo de una revisión completa de todos, podamos ver que la realidad es tan difícil de definir como la irrealidad.

Teet. Será mejor, entonces, que vayamos a ver lo que dicen.

Campbell señala que la frase «los que hacen un relato exacto» de lo real incluye evidentemente a todos los filósofos presocráticos que

han sido mencionados, y que la frase significa probablemente «aquellos que han definido con precisión el número y las especies de ser» (242d). Añade que el significado de «aquellos que consideran la cuestión *de otra manera*» se infiere mejor de la frase que se le opone: significa «aquellos que hablan con menos exactitud». No hay razón para rechazar esta interpretación natural.[37] Las palabras del Extranjero no implican que esté desechando a todos los filósofos presocráticos, y que se dirija a un sector diferente de escuelas. Quiere decir: hasta aquí hemos considerado a los primeros filósofos como aquellos que establecen, con precisión, cuántas cosas reales hay exactamente —una, dos, o tres—. No los hemos examinado a todos con la misma prolijidad que a Parménides; pero ya se hará. Igualmente incorporaremos ahora a nuestro examen a aquellos que consideran la cuestión de otra manera; y así veremos la dificultad de definir la realidad *a partir de una revisión completa* (ἐκ πάντων) de todos los filósofos, incluyendo a estos presocráticos y a sus sucesores, los contemporáneos de Platón, y quizá Platón mismo.

La temprana división de los presocráticos en pluralistas por una parte y el monista Parménides por la otra, se ajusta al propósito de Platón de aislar al defensor de la cosa Una y Real. Platón estaba especialmente interesado en poner de relieve los defectos que, desde su punto de vista, tenía la posición de Parménides. Quiere ahora pasar revista a todo el ámbito de la filosofía desde una perspectiva diferente y agrupar a todos los filósofos en torno de lo que él considera siempre la problemática fundamental de la discusión filosófica: materialismo o idealismo. Los presocráticos la habían visto como el problema de la existencia de una cosa real o de muchas, y argumentaron

37. Ha habido varios intentos de interpretar esas frases en forma diferente, en especial por lo que se refiere a la identidad de los «Amigos de las Formas», que están entre οἱ ἄλλως λέγοντες. La palabra διακριβολογεῖσθαι es poco frecuente (Stephanus registra sólo otras dos apariciones, pero véase *Tim.* 38b), si bien clara; διακριβοῦμαι la emplea Sócrates en *Teet.* 184d, al disculparse por el «uso excesivamente preciso del lenguaje». Si el segundo sentido de λόγος, «contar» está contenido en διακριβολογεῖσθαι, «hacer un minucioso recuento», se adecua exactamente a la interpretación de Campbell. Οἱ ἄλλως λέγοντες no puede querer decir «el otro lado». No hay ninguna idea de antagonismo en ἄλλως, y los bandos de la batalla (que están ambos incluidos en οἱ ἄλλως λέγοντες) no están contrapuestos a todos los presocráticos.

en esa dirección con una precisión que puede parecer arcaica y pedante. «Aquellos que consideran la cuestión de otra manera» han planteado ahora el problema en su auténtica significación. Están librando la batalla en estos nuevos términos, si bien los presocráticos están todavía ubicados detrás de los protagonistas modernos. El conflicto entre materialismo e idealismo no era un problema enteramente nuevo que había surgido por primera vez entre los contemporáneos de Platón. Ya desde el siglo VI las escuelas se habían dividido en dos tradiciones: por un lado la ciencia jónica de los milesios y sus sucesores; por el otro la tradición itálica de los pitagóricos y Parménides. Los jónicos siempre habían estado buscando la naturaleza real de las cosas en alguna clase última de materia o cuerpo, tal como el agua o el aire o los cuatro elementos. Los itálicos habían buscado la realidad, no en el cuerpo tangible, sino en cosas suprasensibles. Los pitagóricos (que no han sido mencionados) hicieron de los números la naturaleza real de las cosas, y el Ser Uno de Parménides no era un cuerpo tangible sino un objeto de pensamiento, que no poseía ninguna de las cualidades opuestas que nuestros sentidos, erróneamente, pretenden revelar. En consecuencia, los jonios han sido esencialmente materialistas, no meramente pluralistas; los itálicos esencialmente idealistas, no meramente monistas. La veneración peculiar de Platón por Parménides muestra que lo consideraba como el precursor de su propia filosofía.

En este sentido, entonces, el modo superficial de contrastar la posición de los físicos con la de Parménides, según el número «preciso» de cosas reales que cada uno reconoce, queda comprendida dentro del contraste realmente significativo entre materialistas e idealistas. Ésta es una batalla de Dioses y Gigantes que, según se declara, está *siempre* librándose. Del lado de los Dioses se hallan quienes, en todo momento, creen que las cosas invisibles son las verdaderas realidades; del lado de los Gigantes quienes, en todo momento, creen que lo real no es nada más que cuerpo que ellos pueden tocar y manipular. Estos dos grupos han sido representados, en los primeros tiempos, por los itálicos y jónicos respectivamente; pero desde ahora en adelante ya no se nombrará a ninguna escuela individual. Ahora, como siempre, Platón está filosofando; no está escribiendo la historia de la filosofía. Cuando critica las escuelas particulares, es sólo para determinar lo que puede entrar en ellas y lo que debe rechazar. Les ha de preguntar ahora, tanto a los Dioses

como a los Gigantes, qué es lo que quieren decir cada uno de ellos cuando dicen «real».

246a. *Extr.* Lo que veremos[38] es algo así como una batalla que Dioses y Gigantes libran por la disputa que tienen entre sí acerca de la realidad.

Teet. ¿Cómo es eso?

Extr. Un bando está tratando de atraer todo hacia la tierra desde el cielo y lo invisible, asiendo literalmente rocas y árboles con sus manos, porque ellos se aferran a cada tronco y a cada piedra, y afirmar vigorosamente que la existencia real pertenece sólo a lo que puede ser manipulado y ofrece resis-
b. tencia al tacto. Definen la realidad como idéntica al cuerpo, y tan pronto como uno del bando opuesto afirma que cualquier cosa que no tenga cuerpo es real, se muestran muy despreciativos y no quieren oír ni una palabra más.

Teet. La gente que describes es realmente formidable. Me he topado con un buen número de ellos.

Extr. Sí, y del mismo modo sus adversarios son muy sagaces, defendiendo su posición desde las alturas, en algún lugar de lo invisible, y sosteniendo enérgicamente que la verdadera realidad consiste en Formas inteligibles y sin cuerpo. En la contienda de los razonamientos, despedazan y pulverizan
c. aquellos cuerpos que sus oponentes esgrimen. A lo que éstos consideran verdadera realidad, aquellos llaman, no ser real, sino una suerte de móvil proceso de devenir. Y por eso, una interminable batalla se está librando siempre entre los dos bandos.

Teet. Es verdad.

Extr. Supongamos, entonces, que desafiamos a cada bando, alternativamente, para que den una explicación de la realidad que sostienen.

Teet. ¿Cómo lo hacemos?

Extr. Será más fácil obtenerla de aquellos que ubican la reali-
d. dad en las Formas, porque son más amables; más difícil, en cambio, y quizá poco menos que imposible, de aquellos cuya

38. καὶ μήν, como en la tragedia, cuando una persona del escenario llama la atención sobre la entrada de un personaje nuevo.

violencia arrastraría todo al nivel del cuerpo. Sin embargo, creo que sé cuál es la manera de tratar con ellos.

Teet. ¿Cuál es?

Extr. Lo mejor sería, si fuera posible de algún modo, producir un verdadero cambio en su corazón;[39] pero está más allá de nuestras posibilidades el hacerlo; sería mejor, entonces, imaginarlos transformados y suponerlos dispuestos a moderar su desorden presente para responder a nuestras preguntas. Cuanto mejor es el carácter de un hombre, más fuerte será el acuerdo que se pueda tener con él. Sin embargo, nuestro trato con ellos no ha de ser tan sostenido como nuestra búsqueda de la verdad.

e. *Teet.* Tienes mucha razón.

¿Quiénes son los materialistas? No hay ninguna necesidad de examinar los numerosos intentos que se han hecho por identificarlos con alguna escuela particular.[40] Como señalamos antes, la pregunta formulada a los físicos jónicos, «¿Qué entienden por real?», quedó sin contestar. Ahora que se hallan mezclados en los bandos de los Dioses y los Gigantes, comienza a vislumbrarse una respuesta: «Lo real es el cuerpo tangible, y nada más». Esta respuesta, en efecto, había surgido en el atomismo de Leucipo y Demócrito, la última palabra de la ciencia jónica. En su sistema, lo real es sólo átomos, que son esencialmente sustancias corpóreas, impenetrables, que ofrecen una invencible resistencia al tacto. Ésta es la explicación materialista de la naturaleza de lo real. Se continuó más tarde en el epicureísmo, y llegó directamente hasta nuestros tiempos en la respuesta de los físicos.

39. «Hacerlos mejores en la realidad.» «Mejores» tiene un matiz moral. El materialismo, como se lo describe en *Leyes* X, 889 y sigs. lleva, en la concepción de Platón, al ateísmo y al «desorden». Los Gigantes hacen, en efecto, la guerra en el Cielo. El paralelo con *Leyes* 663c: τὴν δὲ ἀλήθειαν τῆς κρίσεως (la decisión entre lo más correcto o la vida más placentera) ποτέραν κυριωτέραν εἶναι φῶμεν – πότερα τὴν τῆς χείρονος ψυχῆς ἢ τὴν τῆς βελτίονος, es mucho mayor que el que piensa Campbell, aunque el contexto sea diferente.

40. Antístenes (Dummler, Natorp, Zeller, Maier, etc.); Antístenes y los atomistas, inmersos en una polémica general acerca de materialismo (Campbell); los atomistas y Aristipo (Schleiermacher, etc.); los atomistas solamente (Gomperz); Meliso (Burnet).

Platón nunca menciona a Leucipo o a Demócrito por sus nombres, ni describe su doctrina en términos precisos; pero, inferir de eso que Platón nunca había oído hablar del atomismo es imposible de suponer. El *Sofista* fue escrito aproximadamente sesenta años después de los probables *floruits* de Leucipo (alrededor del 430), y de Demócrito (alrededor del 420), y Platón había estado durante veinte años probablemente en la dirección de la Academia, a la que concurrían alumnos (incluyendo a Aristóteles) de todos los rincones de Grecia. Nada impide incluir a los atomistas en el sector de los matemáticos.[41] Pero la observación de Teeteto de que él ya ha encontrado a muchos de estos materialistas, señala más bien el corporalismo vulgar e irreflexivo del hombre común,[42] un tipo de materialista que, sin duda, hay que tener en cuenta. Por otra parte, esta batalla de Dioses y Gigantes es una batalla filosófica, no una batalla de una escuela de idealistas contra el hombre común que no piensa. Los Gigantes incluyen a todos —filósofos u hombres comunes— que creen que el cuerpo tangible es la única realidad. Así es, precisamente, como se los define, y no hay necesidad de buscar ningún grupo de personas que sostengan esa creencia, con exclusión de otras. En todos los casos como éste, es mejor suponer que Platón discute efectivamente lo que él mismo dice que discute: las corrientes de pensamiento que ha definido, y no el enfrentamiento de uno u otro grupo de individuos que, en mayor o menor grado, han sido sostenedores de esas tendencias.

246e-248a. *Se les ofrece a los materialistas una característica distintiva de lo real*

El Extranjero comienza ahora su argumentación sobre los materialistas, quienes identifican lo real con el cuerpo visible y tangible. Pero todavía no sabemos qué quieren decir cuando dicen «real». El razonamiento lleva a una definición o más bien a una característica

41. Burnet (*Gk. Phil.* I, 279) objeta que no podría referirse a Demócrito porque éste «afirmaba la realidad del vacío y no debía considerárselo como reduciendo la prueba del ser a impacto y contacto». Pero los atomistas identificaban expresamente al Vacío con «no ser» o «nada», y a los átomos con «ser». No se deja de llamar materialista a un hombre porque reconozca la existencia del espacio vacío al que llama «nada».

42. Taylor, *Plato* (1926), pág. 384.

distintiva de lo «real» que se pone a consideración de los materialistas. El Extranjero trata de llevar a los materialistas «reformados» o más razonables a admitir que hay cosas, como las cualidades morales, que no son cuerpos visibles o tangibles, y que sin embargo deben existir, desde el momento que podemos advertir su presencia o ausencia en el alma de las personas.

246e. *Extr.* Bien; entonces llama a estos personajes reformados para que te respondan y actúa tú como portavoz de ellos.

Teet. Lo haré.

Extr. Dejemos que nos digan si admiten que existe algo así como una criatura viviente mortal.

Teet. Por supuesto que sí.

Extr. ¿Y ellos estarán de acuerdo en que es un cuerpo animado por un alma?

Teet. Por cierto.

Extr. ¿Y considerarán el alma como algo real?

247. *Teet.* Sí.

Extr. ¿Aceptarán que un alma pueda ser justa y otra injusta, o una sabia y otra necia?

Teet. Naturalmente.

Extr. ¿Y que cualquier alma llega a ser justa o lo contrario porque posee la justicia o su opuesta, que está presente en ella?[43]

Teet. Sí, están de acuerdo también en eso.

Extr. Pero seguramente ellos admitirán que lo que puede llegar a hacerse presente en una cosa, o ausentarse de ella, es ciertamente una cosa real.

Teet. Sí.

b. *Extr.* Admitido entonces, que la práctica o la sabiduría o cualquier otra clase de bondad o maldad es real, y más aún,

43. Si vamos a estructurar esta oración (con el plural ἐναντίων), lo más simple es leer δικαιοσύνης <ἢ φρονήσεως> ἕξει. Παρουσίᾳ (corroborada por el παραγίγνεσθαι que sigue) no debería cambiarse como sugiere Campbell. Es la palabra común y no un término técnico que señala la presencia de una dualidad en una cosa. Véase *Lysis* 217d: El cabello que se vuelve blanco con los años, llega a ser blanco «por la presencia de la blancura» que hay en él, en contraste con la blancura superficial de una cara pintada con pintura blanca. *Gorg.* 497, los buenos son buenos «por la presencia de la bondad» en ellos. *Cárm.* 159a.

que es real el alma en la que se generan, ¿sostienen que cualquiera de estas cosas es visible y tangible, o son todas ellas invisibles?

Teet. Es difícil que ellos puedan decir que alguna es visible.

Extr. ¿Y afirman realmente que algo que no es visible tiene un cuerpo?

Teet. No dan una respuesta global, sino que hacen alguna distinción. El alma misma, piensan, posee una suerte de cuerpo;[44] pero cuando se trata de la sabiduría o de las demás cosas por
c. las que preguntaste, no tienen coraje ni para aceptar la inferencia de que no caben entre las cosas reales ni para continuar sosteniendo que son todas cuerpos.

Extr. Eso demuestra, Teeteto, que son personas que se han reformado. Los auténticos Gigantes de la verdadera raza nacida de la tierra no se detendrían en ningún lugar; sostendrán hasta el fin que lo que no pueden apresar entre sus manos no es absolutamente nada.

Teet. Me atrevo a decir que describen lo que piensan.

Extr. Vamos a preguntarles más, entonces; porque nos bastaría
d. que admitieran tan sólo una mínima parte de la realidad como corpórea. Deben ahora decirnos esto: cuando afirman que estas cosas incorpóreas y que las otras cosas que tienen cuerpo son como lo «real», ¿cuál es el carácter común que cubre a ambos sectores y que ellos tienen en vista? Puede suceder que no acierten a dar una respuesta. Si les sucede eso, habrá que ver si aceptan nuestra descripción de lo real y si están de acuerdo con ella.

Teet. ¿Qué descripción? Quizá podamos decidir si tú la propones.

Extr. Yo sugiero que todas las cosas tienen ser real y que éste
e. se halla constituido de tal manera que posee algún tipo de potencia que le permite obrar sobre algo o ser afectado aun en mínimo grado por el más insignificante agente, aunque no

44. Tanto en la concepción popular como entre los filósofos que precedieron a Platón, el alma era considerada como una invisible y sutil especie de materia. Los atomistas continuaron esta forma de pensar y sostuvieron que estaba compuesta de átomos, como todas las demás cosas; pero que los átomos del alma eran redondos y de extrema movilidad.

fuese más que una sola vez. Estoy proponiendo como característica distintiva de las cosas reales, que ellas no son sino potencia.[45]

Teet. Bien; la aceptan, ya que por el momento no pueden ofrecer ninguna sugerencia propia mejor.

Extr. Está bien; porque más adelante, quizá tanto a ellos como
248. a nosotros, las cosas podrán parecernos distintas. Por ahora, entonces, tomémoslo como un acuerdo entre nosotros y el otro bando.

Teet. Así es.

El significado de «potencia». Antes de considerar el significado general de toda esta discusión con los materialistas, debemos decir algo acerca de la historia de la palabra que hemos traducido como «potencia» (*Dýnamis* es un sustantivo que responde al verbo común «ser capaz de» (δύνασθαι), y comprende la capacidad de recibir una acción tanto como la capacidad de actuar sobre alguna otra cosa, mientras que la mayoría de las palabras correspondientes —poder, fuerza, etc.— sugieren capacidad activa, como opuesta a la pasiva. *Dýnamis* incluye también capacidad pasiva, receptividad, susceptibilidad.

La concepción del cuerpo o materia como algo dotado de propiedades tanto activas como pasivas, capacidades de provocar y sufrir modificaciones, está profundamente enraizada en el sentido común primitivo. El calor de mi mano es capaz de actuar sobre una piedra y calentarla, es también capaz de recibir la acción del hielo y enfriarse. Esta concepción ha adquirido un significado técnico en medicina, por razones obvias. La tarea de un médico es encontrar sustancias que puedan modificar nuestros estados físicos, cosas que tengan poderes o virtudes curativas. Considerando desde este punto de vista a todas las sustancias que sirven como alimento o medicina, estudia sus propiedades para encontrar aquellas que puedan produ-

45. Τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν ουκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. La construcción es difícil. Pienso que la oración debe querer decir que la característica distintiva de las cosas reales (no las cosas reales mismas) no es sino la potencia. Este sentido se obtiene si traducimos así: «Propongo una característica para distinguir las cosas reales: que no hay otra cosa que la potencia (para que sirva como característica distintiva)» o «que *ella* (la característica distintiva) no es sino potencia». Pero ninguna de las dos interpretaciones parece que pueda defenderse.

cir el efecto deseado. Piensas en «lo salado», «lo amargo», «lo dulce», «lo áspero», etc., no simplemente como estados permanentes de una sustancia, sino coma «potencias» o «virtudes», y en propiedades similares del cuerpo del paciente (ὁ πάσχων) como capaces de ser modificadas por la acción de una medicina o dieta terapéuticas. Al pasar revista al uso de la palabra *dýnamis* en los escritos médicos, Souilhé[46] señala la tendencia de la palabra a adquirir un significado cada vez más especializado, lo que ilustra muy bien el tratado hipocrático *Sobre la medicina antigua*. Y concluye[47] que el término comprende dos ideas que se complementan mutuamente. 1) Las sustancias se manifiestan a sí mismas por sus cualidades. Las cosas se hacen sensibles por propiedades tales como «lo frío», «lo caliente», «lo amargo», «lo salado» que les permiten entrar en relación con otros cuerpos. Todas éstas son (δυνάμεις), entidades distintas que constituyen, por así decir, la «exteriorización» de la sustancia. Pero 2) estas entidades mismas sólo pueden ser conocidas en acción; su acción es su *raison d'être*; la acción las caracteriza y las individualiza. «Lo frío» difiere de «lo caliente» o de «lo amargo» o de «lo salado» porque produce un cierto efecto determinado. Puede combinarse con las otras cualidades, pero nunca se confundirá con ellas, porque su acción no es idéntica a la de los demás. Esta acción de las cualidades es también su *dýnamis*. El término designa al mismo tiempo su esencia y la manera peculiar en que ellas mismas se manifiestan.

Más adelante, Souilhé observa que en aquellos tratados hipocráticos que muestran la influencia de las primeras ideas cosmológicas, el término *dýnamis* representa la propiedad característica de los cuerpos, su aspecto exterior y sensible que hace posible determinarlos y especificarlos. Gracias a la *dýnamis*, la «naturaleza» misteriosa (*phýsis*), la «forma» sustancial (*eidos*) o elemento primordial, se manifiesta, y eso sucede, en particular, por su acción. Esto explica cómo fue posible pasar, especialmente en época posterior, de lo conocido a lo desconocido, de la apariencia a la realidad, y qué fácil fue identificar a la «naturaleza» (*phýsis*) con la *dýnamis*.[48] Establecer la natu-

46. J. Souilhé, *Étude sur le terme* Δύναμις *dans les dialogues de Platon* (París, 1919), pág. 55.

47. *Op. cit.*, pág. 36.

48. Por ejemplo, *Protág.* 349b: ¿Son la sabiduría, la temperancia, el coraje, la justicia, la piedad, cinco nombres para una cosa, o hay, bajo cada uno de ellos,

raleza de una cosa es lo mismo que establecer su propiedad, puesto que la naturaleza se hace evidente sólo por la propiedad, ya que ambas son inseparables, y un vínculo causal las une. A veces las dos son casi sinónimas; pero con frecuencia percibimos una distinción que puede ilustrarse con el siguiente pasaje de la *Iatrica* de Menón: «Filistón sostiene que estamos compuestos de cuatro formas (ἰδέαι), o como dice, de cuatro elementos: fuego, aire, agua, tierra. Cada uno de éstos tiene su *dýnamis*: el fuego lo caliente; el aire lo frío, el agua lo húmedo, la tierra lo seco». Souilhé demuestra que los sofistas adaptaron y transpusieron esta terminología y, por último, facilitaron su introducción en la filosofía.

En los primeros escritos de Platón, es muy difícil que haya alguna ocasión en que el término aparezca en su sentido médico, si bien *dýnamis* aparece en el *Cármides* (156b) con el significado de «virtud» de una medicina. Pero el *Filebo* (29a) nos dice que la pequeña porción de cada uno de los cuatro elementos contenida en nuestros cuerpos es débil e impura, y la «*dýnamis* que posee no es digna de su naturaleza (*physis*)». Y una vez más, la *dýnamis* de «lo húmedo» va a volver a llenar lo que se ha secado (31e). La palabra aparece, naturalmente, con mayor frecuencia en las discusiones físicas y fisiológicas del *Timeo*. Allí se la emplea para designar las propiedades activas de los cuatro elementos (32c); la propiedades cáusticas de sustancias como la soda (66a); *dynámeis* irritantes y salinas, acompañadas por una variedad de colores y sabores amargos, característicos de la sangre de los vasos sanguíneos en descomposición (82e); el poder congelador de la fibrina que actúa en la sangre (85d).

---

un peculiar ser (οὐσία) o algo que tiene, su propia *dýnamis* (πρᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον), no siendo así ninguno de ellos como (οἷον) el otro? Compáresе con esto a Hipócrates, *De natura hominis* 5 (Littré VI, 40): Por convención (κατὰ νόμον, *i. e.* el uso reconocido del lenguaje) se distingue a los cuatro humores con cuatro nombres; e igualmente por naturaleza (κατὰ φύσιν) sus formas (ἰδέαι) son distintas: la flema no es como (ἐοικέναι) la sangre, o la sangre como la bilis; difieren en color, y en cualidades táctiles, calor, frío, sequedad, humedad. Cosas tan diferentes en su forma y *dýnamis* no pueden ser una cosa; cada una tiene su propia *dýnamis* y *naturaleza* (ἕκαστον αὐτῶν ἔχει δύναμίν τε καὶ φύσιν τὴν ἑαυτοῦ). Si se le da a un hombre una droga revulsiva de la flema, vomitará flema; si se le da una revulsiva de la bilis, vomitará bilis.

Se menciona con mucha frecuencia la *dýnamis* pasiva, la capacidad de recibir «afecciones». Pero en la *República* (507c) se dice que la obra más valiosa del creador de los sentidos es «la potencia de ver y ser visto». La potencia de ver es la facultad de la visión en el ojo; la potencia de ser visto pertenece al color que reside en las cosas visibles. Les es dado a ellas por la luz del sol (509b), Pasando revista al uso filosófico de la palabra de Platón, Souilhé dice[49] que la *dýnamis* platónica puede definirse como la propiedad o cualidad que revela la naturaleza de una cosa. Puede manifestarse bajo uno u otro de estos dos aspectos: como una actividad o principio de acción, de movimiento, o como un estado o principio de pasividad, de resistencia. Por cualquiera de los dos aspectos descubre la naturaleza oculta y más interior de las cosas; más aún, distingue sus esencias. La *dýnamis* hace posible dar a cada cosa un nombre, de acuerdo con su constitución peculiar, y ubica a las cosas en grupos separados. En una palabra, es al mismo tiempo un principio de conocimiento y un principio de diversidad.

Hay dos lugares en particular donde aparece «el poder de actuar y de recibir una acción» (la frase que tenemos en el *Sofista*). En el primero (*Fedro*, 270b y sigs.), se alude a las connotaciones médicas de las palabras. El arte de la retórica, en lugar de tener que ver con pedantes problemas de estilo, divisiones del discurso, etc., debería estudiar el alma sobre la que debe influir la oratoria. La retórica debería analizar la naturaleza del alma, así como la medicina analiza el cuerpo, y recetar razonamientos así como el médico receta medicamentos y tratamiento, con conocimiento de su efecto. Hipócrates decía que la naturaleza del cuerpo no podía ser conocida independientemente de la naturaleza del mundo todo. Esto es todavía más verdadero respecto del alma; y si queremos estudiar la naturaleza de una cosa cualquiera, debemos primero analizar el complejo de sus componentes simples, y luego cuando hayamos alcanzado lo simple, estudiar «qué potencia posee por naturaleza, sea para obrar sobre algo o para ser afectado de alguna manera». Parece concluirse que la naturaleza simple e irreductible sólo llega a manifestarse y ser conocida por los efectos que puede producir y sufrir.

El otro pasaje es el análisis de la sensación en el *Teeteto* (156a y sigs.). El órgano percipiente y el objeto exterior son aquí considerados como procesos lentos de cambio, que tienen respectivamente el

49. *Op. cit.*, pág. 149.

poder de recibir una acción y de actuar. Pero cuando se describe el proceso real de la percepción sensible, se lo trata como si fuera simétrico: el ojo y el objeto son al mismo tiempo activos y pasivos. El movimiento rápido de la corriente visual del ojo viene a encontrarse con un movimiento rápido que procede del objeto; ambos son, de este modo, activos. Estos movimientos se unen y producen dos cosas: sensación y color. El ojo entonces «se llena de visión», se hace un ojo que ve; el objeto está saturado de blancura y se vuelve una cosa blanca. Éste es el aspecto pasivo de ambos: el órgano tiene su «afección», el objeto adquiere su cualidad.

Por último, la concepción de la *dýnamis* activa y pasiva puede ser ilustrada con Aristóteles.[50] Al indagar qué cualidades deben estar presentes en los cuerpos simples (tierra, agua, aire, fuego), Aristóteles considera cuáles son las cualidades fundamentales que deben ser comunes a todos los cuerpos perceptibles. Se decide por Caliente y Frío, Seco y Húmedo, cualidades táctiles que son la característica esencial de los cuerpos, perceptibles como tales. Éstas, como todas las cualidades perceptibles, son «potencias» de actuar y de recibir la acción; son las «cualidades afectivas» de las *Categorías*, 8. Su poder se muestra en la acción y reacción de todos los cuerpos, animados o no, cuando entran en contacto. En el caso especial de la sensación, si uno de los dos cuerpos está animado, el cambio físico a causa de la acción del objeto externo estará acompañado por una actividad del alma, la sensación, la conciencia del cambio físico.[51]

Estas explicaciones nos permiten conectar la sugerencia que hace el Extranjero a los materialistas, con la pregunta planteada antes a los primeros físicos: «Cuando decís que Caliente y Frío, o algún par semejante, *son realmente* todas las cosas, ¿qué entendéis al decir que ambos son "reales"?». Lo Caliente y lo Frío son «potencias» características en los primeros cosmólogos,[52] en los escritores médicos y en Aristóteles. Como estos físicos aparecen incluidos en el bando de los materialistas, este hecho sugiere la respuesta que no fue dada antes. La característica general de lo que ellos llaman «real» es «el po-

50. *De gen. et corr.* B, II.

51. *Física* VII, 2, 244b, 10.

52. *Parménides* (frag. 9), por ejemplo, emplea δυνάμεις para las cualidades perceptibles contrarias dispuestas en pares bajo las dos «Formas» principales, Luz (Fuego) y Oscuridad (Noche).

der de actuar y de recibir una acción». Las «cosas reales» que ellos reconocieron son esencialmente *dynámeis*.

Podemos considerar ahora el propósito de todo el razonamiento. Aquello en que se basa el materialista para creer en la realidad del cuerpo tangible es simplemente la capacidad de que su sentido del tacto se vea afectado. Pero esta capacidad de percibir la afección no se reduce, como hemos dicho, a las cosas visibles y tangibles. Él puede saber que la justicia está presente en el alma o ausente de ella. De modo que la justicia tiene el mismo derecho de ser llamada «real». El materialista razonable debe renunciar entonces a la tangibilidad como la característica de lo real, y sustituirla por «el poder de actuar y de recibir una acción», que abarca a «lo justo» así como a «lo caliente» y «lo frío». El materialista se ve así arrojado de su posición original que sostenía que sólo los cuerpos son reales y encaminado hacia la admisión plena de que no sólo es real aquella justicia que reside en un alma individual, sino que lo es la Justicia misma, un objeto único de pensamiento que puede ser conocido sin el uso de ninguno de los sentidos corporales. Sin embargo, no se hace ningún intento por llegar a esta conclusión.

¿Está acaso el propio Platón prisionero de esta «característica» propia de la realidad, puesto que no la ofrece más que como una característica y no como una definición?[53] Teeteto acepta esto provisionalmente, y el Extranjero señala que más adelante podremos cambiar nuestro modo de pensar. La impresión general que queda es la de que Platón consideraba que el argumento podía ser aceptado por un materialista razonable. Él mismo hubiera podido sostener que nada es real a menos que pueda ser conocido de alguna manera, y considerar sin embargo que esto no *significa* que el «ser real» posea potencia de actuar o de recibir una acción. Está claro que no consideraba que ésta fuera la definición de «real»; porque en una sección posterior (249d y sigs.), el Extranjero se plantea tanto a sí mismo como a Teeteto la cuestión: ¿Qué significa la realidad (el Ser, la Existencia)?, como una pregunta que aún no ha sido contestada.

53. Se emplea la palabra ὅρος y no λόγος en 247e y nuevamente en 248c. Es una característica propia, no una definición, respecto del hombre, el hecho de que sea capaz de reír. ὅρον ὁρίζειν (*Gorg*. 470b) es trazar una línea divisoria que separa algo de algo; de ahora en adelante significará «definición». λόγος es la definición que da el enunciado explícito de un contenido o significado complejo.

248a-249d. *Los idealistas deben aceptar que la realidad incluye algunas cosas que cambian*

El Extranjero se dirige ahora a los idealistas. ¿Aceptarán los «Amigos de las Formas» que la «potencia de actuar y de recibir la acción» es la característica distintiva de las realidades en las que creen?

248a. *Extr.* Dirijámonos, entonces, al bando opuesto, a los amigos de las Formas. Una vez más actuarás como su portavoz.

Teet. Bueno.

Extr. Entendemos que hacéis —les diremos— una distinción entre «Devenir» y «Ser real» y que los consideráis separadamente. ¿No es cierto?

Teet. Sí.

Extr. ¿Y decís que tenemos relación con[54] el Devenir por medio del cuerpo a través de los sentidos, mientras que tenemos relación con el Ser real por medio del alma, a través de la reflexión? ¿Y el Ser real, decís, está siempre en el mismo estado, inmutable, mientras que el Devenir es variable?

b. *Teet.* Así es.

Extr. Muy bien. Pero ahora, ¿qué significado consideraremos que dais a la expresión «relación», que aplicáis en ambos casos? ¿Tendrá el sentido que describimos hace un momento?

Teet. ¿Cuál era?

Extr. Experimentar un efecto o producirlo, lo que surge como resultado de alguna potencia entre cosas que se encuentran. Quizá, Teeteto, no puedas ser capaz de encontrar la respuesta que ellos darían a esto, pero yo, que estoy familiarizado con ellos, puede ser que lo logre.

54. Se elige κοινωνεῖν («estar en contacto con», Taylor) como una palabra neutral que abarca todas las formas de conocimiento, ya que los términos usuales (εἰδέναι, γιγνώσκειν, ἐπίστασθαι, αἰσθάνεσθαι, etc.) son demasiado especializados y están asociados con el conocimiento excluyendo la sensación y la percepción o viceversa. κοινωκεῖν es «tener relaciones con». Se la emplea para las relaciones sociales y comerciales, y también para las relaciones sexuales, metáfora ya usada para el análisis de la sensación en el *Teeteto* (véase pág. 70). κοινωνεῖν es aquí un término psicológico propio del conocimiento, y este uso no tiene ninguna conexión (como imagina Campbell) con su posterior empleo para describir la «combinación» de Formas (κοινωνία εἰδῶν).

Teet. ¿Qué dicen ellos?

c. *Extr.* No están de acuerdo con la proposición acerca de la realidad que acabamos de adjudicar a los Gigantes, hijos de la tierra.

Teet. ¿Qué quieres decir?

Extr. Propusimos como característica distintiva suficiente de las cosas reales la presencia en ellas de la potencia de recibir una acción o de actuar en relación con algo, por insignificante que sea.[55]

Teet. Sí.

Extr. Bien; ellos responden a eso diciendo que la potencia de actuar y de recibir una acción pertenece al Devenir, pero que ninguna de estas potencias es compatible con el Ser real.

Teet. ¿Pero dicen algo con esa respuesta?

Extr. Algo a lo que debemos responder pidiendo que se nos
d. aclare aún más. ¿Aceptan, por otra parte, que el alma conoce y que el Ser real es conocido?

Teet. Por cierto que aceptan.

Extr. Bien. ¿Consideras que conocer o ser conocido es una acción, o experimentar un efecto, o ambas cosas a la vez? ¿O que una cosa es experimentar un efecto y otra cosa es actuar? ¿O no encuadran absolutamente en ninguna de estas caracterizaciones?[56]

Teet. Evidentemente, bajo ninguna; de otro modo nuestros amigos entrarían en contradicción con lo que dijeron antes.

Extr. Entiendo lo que quieres decir. Ellos tendrían que decir
e. esto:[57] si conocer es estar actuando sobre algo, se sigue que lo

55. πρὸς τὸ σμικρότατον δρᾶν, véase 247e, ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου (παθεῖν) y *Fedro* 270d, τὴν δύναμιν αὐτοῦ τίνα πρὸς τὶ πέφυκεν είς τὸ ρδᾶν ἔχον ἢ τίνα εις τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ.

56. El Extranjero señala todos los modos posibles de considerar el conocimiento. No sugiere que deba ser una acción, ni tampoco el recibir una acción, sino que puede ser cualquiera de las dos cosas, o ambas, o ninguna de las dos. Los idealistas consideran en la primera respuesta sólo una de estas dos posibilidades —que el conocimiento es una acción— y la cuestionan.

57. ΞΕ. μανθάνω' τόδέ γε (sc. λέγοιεν ἄν). Lo que viene a continuación aparece en boca de los idealistas, que exponen su objeción a la consideración del conocimiento como una acción. Ignoran la posibilidad de que el conocimiento

que es conocido debe recibir[58] esa acción; y así, demostrando esto, cuando la Realidad es conocida por el acto de conocimiento, debe, en la medida en que es conocida, transformarse por haber recibido esa acción; y eso, decimos, no puede sucederle a lo inmutable.

Teet. Exactamente.

Extr. Pero dime, en nombre del cielo: ¿es que realmente vamos a dejarnos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma, el entendimiento, no caben dentro de lo que es perfectamente real, y que lo perfectamente real no tiene ni vida
249. ni pensamiento, y permanece inmutable en solemne soledad, vacío de inteligencia?

Teet. Eso, señor, sería una doctrina muy extraña como para ser aceptada.

Extr. Pero, ¿podemos decir que tiene inteligencia sin tener vida?

Teet. Seguramente que no.

Extr. Pero si decimos que contiene ambas cosas, ¿podemos negar que tiene un alma en la que ellas residan?

Teet. ¿De qué otro modo podría poseerlas?

Extr. Pero, entonces, si tiene inteligencia, vida y alma, ¿podemos decir de algo viviente, que permanece en reposo, en completa inmutabilidad?

b. *Teet.* No me parece razonable.

Extr. En ese caso debemos admitir que lo que cambia y el cambio mismo son cosas reales.

Teet. Por cierto.

El Extranjero extrae ahora las conclusiones. 1) Como se acaba de convenir, si la Realidad consiste solamente en cosas que no cambian, la inteligencia no tendrá existencia real en ninguna parte. Pero 2) si la realidad consiste *únicamente* en cosas que están cambiando per-

---

sea una afección del alma, que recibe la acción del objeto. Diès escribe τόδε γε, pero traduce τὸ δὲ o τὸ δέ γε: *mais, ceci, au moins, ils l'avoueront*, traducción que hace que el Extranjero imponga a los idealistas la alternativa de que el conocimiento es una acción.

58. O «ser afectado», con lo que se señala claramente que se sufre algún cambio.

petuamente (como decían los heraclíteos), no puede haber inteligencia ni conocimiento. 3) Sin embargo «la Realidad o la suma de cosas» debe contener tanto cosas que cambian como cosas que no cambian.

249b. *Extr.* De esto, sin embargo, se deduce, Teeteto, en primer lugar, que, si todas las cosas son inmutables,[59] no puede existir en ninguna parte ni en ninguna cosa inteligencia alguna en relación con ningún objeto.

Teet. Así es.

Extr. Y, por otra parte, si admitimos que todas las cosas se mueven y cambian, igualmente estaremos excluyendo a la inteligencia de la clase de las cosas reales.

Teet. ¿Cómo es eso?

c. *Extr.* ¿Piensas que, excluido el reposo, podría haber algo que permaneciera constante en la misma condición y del mismo modo?

Teet. Por cierto que no.

Extr. Y sin tales objetos, ¿puedes comprender que la inteligencia exista o pueda existir alguna vez en alguna parte?

Teet. Sería totalmente imposible.

Extr. Pues entonces, debemos dirigir toda la fuera del razonamiento contra cualquiera que intente sostener alguna afirmación acerca de algo y que al mismo tiempo suprima el conocimiento o la comprensión o la inteligencia.

Teet. Muy cierto.

Extr. Sobre esta base, pues, parece que sólo queda un camino abierto para el filósofo que valoriza el conocimiento y lo que le
d. concierne. Debe negarse a aceptar ya de los sostenedores de lo Uno o de los sostenedores de las múltiples Formas, la doctrina de que toda realidad es inmutable; y debe hacer oídos

59. ἀκινήτων τε ὄντων <πάντων>, Badham. El texto da así la conclusión requerida, y πάντων, está apoyado por el πάντα que aparece en la siguiente intervención. Sin πάντων, ἀκινήτων ὄντων tiene que estar regido por μηδενί para que tenga sentido, y el enunciado de que «nada inmutable tiene inteligencia» no es una conclusión nueva —ya ha sido expresada antes— ni tampoco es la conclusión exigida por el contexto que sigue. El problema es el siguiente: si el *todo* de la Realidad excluye el cambio, la inteligencia (que implica vida y por consiguiente cambio) no tendría existencia real en *ninguna parte*.

sordos al otro bando que representa a la Realidad como totalmente cambiante. Al igual que el niño que «quiere las dos cosas»,[60] debe declarar que la Realidad, o la suma de cosas, es ambas cosas a un tiempo, todo lo que es inmutable y todo lo que está cambiando.
Teet. Perfectamente bien.

En el pasaje que concluye, los idealistas que creen en las «múltiples formas» están agrupados con los eleatas, sostenedores del Ser Uno, pero se los distingue de ellos. Lo que tienen en común es su insistencia en la inmutabilidad de lo real: ambos afirman que toda la realidad, «la Totalidad» excluye el cambio y el movimiento. Se les imputa que esto significa excluir toda vida, alma e inteligencia de lo real, posición tan fatal para la realidad del conocimiento como la tesis heraclítea opuesta (ya desechada en el *Teeteto*, pág. 264), de que la totalidad de lo real está en perpetuo cambio.

¿Quiénes son estos Amigos de las Formas? Sucede que cualquier elemento de su doctrina, que se describe con algún detalle, puede ilustrarse con las propias obras anteriores de Platón, y que nosotros no conocemos ninguna otra escuela que sostuviera una doctrina de la realidad ni siquiera parecida.[61] Los Dioses, en esta batalla con los Gigantes, incluyen a todos los idealistas, a todos los creyentes en realidades inteligibles invisibles. Se hace referencia expresa a Parménides, y los pitagóricos (aunque no se los menciona) pertenecían a esa tradición occidental que siempre había estado en oposición a la ciencia matemática de Jonia. Ésa es una batalla que siempre se está librando entre los dos bandos, en torno de un problema fundamental

60. Para ilustración de los eruditos (véase la nota de Campbell) que nunca han preguntado a un niño «¿Con cuál te quedarás?», cito una carta de Mary Lamb (20 de agosto de 1815), en ocasión de una visita a Cambridge: «Estuvimos caminando todo el tiempo, yendo de un *college* al otro. Si me preguntas cuál me gusta más, tendría que darte la clásica respuesta ingenua de los niños: "Ambos"».

61. Como señala Ritter (*Platon* II, 132) nadie podría haber dudado jamás de que los Amigos de las Formas incluyen al Sócrates platónico de *Fedón* y *República*, si la secuencia temporal de los diálogos hubiera sido correctamente determinada. Ritter mismo identifica a los Amigos de las Formas con miembros de la Academia que tomaron las doctrinas de la inmortalidad personal y de las Formas incorpóreas, tal como están expresadas en el *Fedón*, con mayor seriedad y más literalmente de lo que el propio Platón se proponía.

de la filosofía. Es ridículo concebirla como una querella entre (digamos) Antístenes o Meliso por un lado, y los megáricos o una fracción descarriada de la Academia por el otro. Platón sabía muy bien que su propia teoría de las Formas era, con mucho, el producto más importante de la tradición idealista. No podía haberse dejado él mismo fuera del cuadro. La teoría de las Formas ya ha sido sometida a la crítica de Parménides. ¿Por qué no sería criticada ahora por uno de los discípulos de Parménides? Ya hemos hecho notar que el propósito de Platón en este diálogo es el de presentar su propia doctrina, además de la eleática, y de señalar exactamente los puntos en que difieren. La parte medular de la crítica del Extranjero es que los Amigos de las Formas han formulado su concepción de la realidad en términos que son demasiado eleáticos. Han tomado a la inmutabilidad como la característica del Ser real, y relegaron todo cambio al mundo del Devenir.

La teoría de los Amigos de las Formas es la teoría postulada en el *Fedón* y criticada en el *Parménides*. 1) «Hacen una distinción entre Devenir y Ser y hablan de ellos como separados.» Sócrates había usado las mismas palabras en el *Parménides*: «Si uno distingue Formas en sí, separadas»; y Parménides le había repetido: «¿Has hecho tú mismo esta distinción de la que hablas: ciertas Formas y por otro lado las cosas que participan de ellas, cada una separada de la otra?».[62] En ambos diálogos el acento recae en la separación (χωρισμός del mundo Ideal frente a la multiplicidad cambiante de los sentidos.

2) Los Amigos de las Formas hablan de dos clases de conocimiento que se contraponen: la relación con el Devenir por medio del cuerpo y a través de los sentidos; y con el Ser, por medio del alma y a través de la reflexión. Esto sugiere una nítida distinción entre dos regiones de objetos: las Formas invisibles inteligibles y los objetos visibles de los sentidos corporales. Todo esto se halla en el *Fedón* (79a): hay dos órdenes de cosas, lo invisible y lo inmutable, y lo visible que está siempre cambiando. Nosotros somos alma y cuerpo. El alma, por ser invisible, es semejante a los objetos invisibles; el cuerpo, por ser una cosa visible, a lo visible. Cuando el alma estudia las cosas «a

62. *Sof.*, 248a, γένεσιν, τήν δ' οὐσίαν χωρίς που διελόμενοι λέγετε; *Parm.* 129d, ἐάν τις διαρῆται χωρίς αὐτὰ καθ' αὑτὰ τὰ εἴδη. 130b, αὐτὸς σὺ οὕτω διήρησαι ὡς λέγεις, χωρίς μὲν εἴδη αὐτα ἄττα, χωρίς δὲ τὰ τούτων αὦ μετέχοντα; véase Introd., pág. 17.

través de los sentidos», es arrastrada por el cuerpo y confundida; cuando está «consigo misma», reflexionando sobre los objetos inmutables, sin el empleo de los sentidos, tiene sabiduría. Así, una vez más, en la *República* (544a) la clase inferior de conocimiento «concierne al Devenir» (περὶ γένεσιν), la más alta, al «Ser» (περὶ οὐσίαν).

3) Los Amigos de las Formas consideran a la inmutabilidad como la característica del Ser real, a la variabilidad como la característica del Devenir. Esto ya había sido afirmado en el *Fedón* con todo el énfasis posible.[63] Las Formas no admiten ninguna clase de cambio, mientras que la multiplicidad de las cosas sensibles nunca permanece igual. En el *Fedón* y la *República* se habla constantemente del mundo ideal como excluyendo cualquier cambio, y siempre se ha considerado que ésa es la condición necesaria para la existencia del conocimiento.

En el *Parménides* la última crítica dirigida contra la teoría de las Formas es que, si las Formas existen «en sí mismas» en un mundo separado, se da el peligro de que puedan estar más allá del alcance del conocimiento que tienen nuestras almas aquí, «en nuestro mundo» (παρ' ἡμῖν). Un dios puede poseer conocimiento perfecto, pero ¿nuestro conocimiento imperfecto puede alcanzar alguna vez a las Formas? El propio Parménides admite que sin las Formas no puede haber ni siquiera pensamiento. Las Formas deben existir y ser cognoscibles. Toda la crítica se dirige a que la «separación» de las Formas de las cosas de nuestro mundo ha sido muy tajante y se ha insistido en ella excesivamente. El Extranjero comparte aquí esa impresión. Los Amigos de las Formas son extremistas, y, como los eleatas, quieren hacer inmutable a toda la realidad. Aunque hablan del conocimiento como de una relación del alma con la realidad por medio de la reflexión, no pueden admitir que sea análoga a la relación con el Devenir a través de los sentidos, por temor de que se piense en una posible «afección» de lo real, lo que entraría en contradicción con su carácter de inmutabilidad. El Extranjero les pide a ellos una concesión, como antes se la pidió a los materialistas. Pero ¿cuál es exactamente esta concesión?

63. *Sof.* 248a, τὴν ὄντως οὐσίαν ἣν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν φατέ, γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως. *Fedón*, 78c, ἅπερ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει es más probable que no sean compuestas, τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως καὶ μηδέποτε κατὰ ταὐτὰ que sean compuestas. Αὐτὴ ἡ οὐσία nunca admite ningún cambio: ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό, ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδέμιαν ἐνδέχεται.

Cuando el Extranjero insiste en que la inteligencia, la vida y, por lo tanto, el cambio, deben tener un lugar en «lo que es perfectamente real», no puede querer decir que lo que es perfectamente real deba estar vivo y sometido al cambio. Las Formas, consideradas como objetos de conocimiento, deben ser inmutables. Esto se afirma en diálogos posteriores,[64] y en la conclusión que aquí se expresa de que no puede haber inteligencia sin objetos inmutables. Nunca se representa a las Formas como cosas vivientes y pensantes. Como lo demuestra la conclusión a que se llega, «lo que es perfectamente real» significa para el Extranjero *todo* el mundo del ser real. «Lo real o la suma de cosas» (τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν, 249d) debe incluir «tanto todo lo que es inmutable como todo lo que cambia». El mundo del ser real, en realidad, no consiste sólo en Formas inmutables (como se sugería a menudo en los primeros diálogos) sino que debe contener también vida, alma, inteligencia, y el tipo de cambio que ellas impliquen.

Lo que puede llevar por mal camino al lector es lo siguiente: la observación del Extranjero sigue inmediatamente a la objeción de los idealistas de que, si el conocer es una acción, la realidad, al ser conocida, deberá recibir una acción y, así, transformarse. Parece, a primera vista, como si el Extranjero mismo pensara que lo que es conocido se transforma al ser conocido. La conclusión, como hemos visto, excluye la idea de que la naturaleza o contenido de una Forma pueda ser alterada por el acto del conocimiento. Pero quizá sea útil ahora volver a examinar todo el razonamiento, atendiendo especialmente al problema del conocimiento.

En primer lugar, podemos señalar que la concepción idealista de la relación entre el Devenir y los sentidos corporales coincide exactamente con el análisis de la sensación del *Teeteto* —una prueba más de que ese análisis pertenece al propio Platón—. El «ser» de los cuerpos físicos, considerado duro e inmutable, ha sido reducido a «una suerte de proceso móvil de devenir».[65] Nuestra relación con ese proceso es «una afección o acción» que surge como resultado de alguna potencia entre cosas que se encuentran», a saber, órganos sensibles y objetos exteriores. La concepción de la *dýnamis* activa y pasiva es igual a la ofrecida a los Gigantes, y los idealistas la aceptan como perteneciente al Devenir. Todo esto coincide perfectamente con la

64. Por ejemplo, *Timeo* 28a, 52a, etc.; *Filebo* 59a, C.

65. 246c, γένεσιν φερομένην τάιν. Véase *Teet*, 156a y sigs. (pág. 70).

exposición desarrollada en el *Teeteto*. El Extranjero, en realidad, ha ofrecido a los materialistas la teoría del propio Platón acerca de la naturaleza de los cuerpos perceptibles que el materialista considera como reales, y de la relación que tenemos con ellos en la percepción. En lo que se refiere a este tipo de conocimiento, el materialista reformado que acepta el ofrecimiento, integra el grupo de los Amigos de las Formas, que ya sostienen esa teoría.

Por otra parte, el materialista fue llevado a aceptar la teoría de la *dýnamis*, porque le demostramos que su identificación original de lo real con lo tangible no era lo suficientemente amplia como para incluir ciertas cosas incorpóreas, tales como la justicia, cuya realidad está, sin embargo, bien garantizada. Pero, ¿qué responderán los Amigos de las Formas a ese intento de convertir la potencia de actuar y de recibir una acción en la característica distintiva de la realidad? Lo que ellos dicen (248c) es que la teoría de la *dýnamis* se aplica solamente al Devenir, no al Ser o Realidad (οὐσία). El planteamiento que les hace el Extranjero puede expresarse así: «Concebís nuestra relación con los objetos físicos de esta manera. ¿No debéis reconocer una relación análoga entre el alma que conoce por la reflexión y la realidad conocida?». Es un hecho que la misma metáfora de la relación sexual que se da a través del análisis de la percepción sensible en el *Teeteto* había sido empleada por Platón para la relación de la parte más elevada del alma con la verdad o realidad. Sócrates en la *República* (490a) dice que el verdadero amante del conocimiento lucha por la realidad y no puede quedarse entre las apariencias. Su pasión (ἔρως) no se verá mitigada ni cesará hasta que no aprehenda el ser verdadero con la parte de su alma que está emparentada con él, por medio de la cual se aproxima y se une a la realidad (πλησιάσας καὶ μιγεὶς) engendra (γεννήσας) inteligencia y verdad, y adquiere conocimiento, vida verdadera y alimento. Sólo así dejará de afanarse (ὠδῖνος). Del mismo modo, además, en el *Banquete* (212a) el ascenso a la visión de lo Bello termina con una comunión del alma y la verdad y con el surgimiento de la virtud verdadera.

Podemos interpretar de la siguiente manera el problema que se le plantea ahora a los idealistas: ¿esta unión del alma con la realidad es una mera metáfora? ¿No es algo análogo a la unión de los sentidos con los objetos comprendidos en la concepción del conocimiento? ¿De qué otro modo podemos superar esa tajante separación del alma pensante en nuestro mundo y el mundo inmutable de las Formas,

que, según señalaba Parménides, amenazaba la presentación socrática de la teoría de las Formas?

Podemos tomar al razonamiento que sigue como una prueba de que si bien Platón todavía sostenía que las Formas debían ser inmutables, ya se había dado cuenta de que no debía hablar de ellas como si las Formas fuesen toda la realidad. Vida, alma e inteligencia no existen sólo en nuestro mundo del Devenir; deben ser, también, reales. El tipo de cambio que suponen debe tener una existencia real. Nuestras propias almas, si son inmortales y semejantes a las Formas, deben ser reales, aunque animen cuerpos en el tiempo y en el espacio. La vida no es movimiento en el espacio ni la modificación de cualidades físicas. Es movimiento espiritual. En el *Fedro*, Platón ha definido al alma como lo que se mueve por sí mismo y es la fuente de todo otro movimiento; y repetirá esto en las *Leyes*. Movimientos espirituales —pensamientos, deseos, sentimientos, etc.— son previos a todos los movimientos físicos y residen en el alma del universo y en nuestras propias almas. Éste es el movimiento que se les pide a los idealistas que admitan en «lo que es perfectamente real». Así como el materialista reformado era llevado a abandonar el carácter de tangibilidad y a admitir que lo real incluye cosas incorpóreas, así el idealista reformado debe abandonar el carácter de inmutabilidad y admitir que lo real incluye el movimiento espiritual, como también las Formas inmutables.

La pregunta acerca de si conocer y ser conocido no implica algo análogo a la relación física de la percepción parece quedar sin respuesta. El Extranjero ni lo afirma ni lo niega. En esta batalla de los Dioses y los Gigantes, Platón está entre los dos campos. Mirando hacia abajo, al mundo material tal como lo conciben los atomistas, ve un caos desordenado de cuerpos atómicos, cada uno con su forma llena de ese sustrato sólido e impenetrable que los atomistas llaman «ser» o sustancia. En su propia teoría de la materia, tal como está desarrollada en el *Timeo*, pulveriza este presunto ser y lo reduce a un proceso móvil, al incansable cambio de «potencias» cualitativas. Así describe él los contenidos del espacio, «la nodriza del devenir», antes de que el hacedor imponga forma y número a las distintas figuras geométricas de los cuerpos primarios.[66] Mirando en la

66. *Timeo* 52d. El espacio contiene las μορφαί (caracteres, cualidades, no «formas») de los cuatro elementos, y está lleno de sus «potencias» (δυνάμεις) desequilibradas, antes de que el hacedor διεσχηματίσατο εἴδεσι καὶ ἀριθμοῖς.

otra dirección al cielo de las Formas incorpóreas inteligibles que él mismo había creado, ve nuevamente un modelo de Formas, cada una con su carácter peculiar, fijo en la inmutabilidad del «ser» eleático. Pero, ¿es este modelo, como en su anterior lenguaje lo había dado a entender constantemente, todo lo real? En la *República* misma se compara el conocimiento con la visión, y sin luz el ojo no tiene «la potencia de ver» ni su objeto «la potencia de ser visto». La luz procede de una fuente que está «más allá del ser». Quizá lo que está aquí en su mente pueda ilustrarse con la imagen de Shelley de la cúpula de cristales de varios colores que tiñe la blanca irradiación de la eternidad. Las Formas son como el modelo de colores de la cúpula, pero la realidad debe incluir la irradiación que brilla a través de ellos. La palabra «relación» sugiere el tipo de vinculación que subsiste en el trato social —no la acción sobre un objeto puramente pasivo, sino la acción que recibe una respuesta—. Hay una inteligencia en el mundo, que responde a nuestra inteligencia, y de la que, como declara el *Filebo*, nuestra inteligencia forma parte. Cómo está esa inteligencia o vida o alma relacionada con las Formas, es un problema que sólo puede responderse con el lenguaje figurativo del *Timeo*.

Aquí llega a su fin la revisión de todas las concepciones filosóficas de lo real. Llevamos a cabo este examen para encontrar una justificación para hablar de *eídola* —cosas que no son totalmente reales y que sin embargo tienen algún tipo de existencia—, y también de la falsedad en el pensamiento y en el discurso. El lector podría esperar

---

Creo que un estudio cuidadoso de la explicación que Platón da de la materia en el *Timeo* 47e y sigs. lleva a la conclusión de que no la reduce simplemente al espacio, representado por las formas geométricas características de los cuatro cuerpos primarios. Estas formas no están vacías, sino llenas de «movimientos» o cambios, que son δυνάμεις (52e) y tienen la potencia de actuar unas sobre otras y sobre los órganos de las criaturas percipientes. Así es, en el mundo viviente, el elemento irracional que nunca existe sin el otro elemento de orden divino, aunque esté representado en forma mítica como un caos preexistente (30a, 52d). Los cambios deben atribuirse al elemento irracional del alma del mundo «antes» de ser reducido al orden por la Razón. Ellos reemplazan el presunto sustrato impenetrable e inmutable del átomo democríteo, que incluye la reducción de toda cambio a la locomoción de los cuerpos inmutables, y excluye toda vida de lo que se declara que es la única realidad (τὸ ὄν, para el espacio, aunque existe, es «no ser»). Si esta interpretación es correcta, la coincidencia del *Timeo* con el *Teeteto* y el *Sofista* es completa.

ahora que el tratamiento de la realidad tal como la conciben los materialistas y los idealistas condujera a una explicación de los *eídola* y de cómo están vinculados con «lo perfectamente real». Pero esta esperanza se ve defraudada. La división siguiente del diálogo tiene poco o nada que ver con el problema metafísico. Sólo podemos conjeturar lo que Platón se proponía; pero éste parece otro hilo suelto que se deja caer aquí para ser retomado en el proyectado *Filósofo*. El lector debe volverse hacia el *Timeo* para lograr mayor claridad. El idealista que ha aprendido que la realidad no es sólo un patrón inmutable de Formas sino que contiene además una inteligencia divina con el poder viviente de una causa móvil, encontrará que allí se representa el mundo de la naturaleza como modelado por ese poder del modelo de las Formas, y discutirá qué elementos de la realidad pueden pertenecer a las imágenes móviles del tiempo, en qué sentido pueden participar del ser y del no ser. Pero el tratamiento del *Sofista* se desvía ahora hacia el otro problema de la falsedad en el pensamiento y el discurso, que será resuelto en la última parte del diálogo (259e y sigs.).

249d-251a. *Transición. ¿Qué significa «real» para el idealista?*

Este cambio de rumbo se produce en el pasaje de transición que sigue. Aquí el término «Realidad» o «Ser» (τὸ ὄν) cambia de significado. Lo mismo que sucede en inglés con «realidad» (*reality*) o «existencia», este término puede significar o lo que significaba en la última sección, «lo que es real», «lo que existe», o lo que significará en la próxima sección, la «realidad misma» (*realness*) o «existencia» que tienen las cosas reales o existentes. Al utilizar el mismo término sin señalar que su significado cambia, el Extranjero desarrolla un argumento que conduce aparentemente a una contradicción con los resultados a los que acabamos de llegar, a saber, que la Realidad debe incluir todo lo que es inmutable y todo lo que está cambiando, «ambos a la vez». Ahora tendremos que admitir que «la Realidad no es movimiento y reposo al mismo tiempo»; «lo real, en virtud de su propia naturaleza, no está ni en reposo ni en movimiento». El lector que, como Teeteto, no ve que «Realidad» ha dejado de significar «lo real» y ahora significa «realidad misma», estará de acuerdo con la observación final del Extranjero de que la Realidad es tan enigmática como la irrealidad.

El Extranjero señala que nuestra conclusión, «lo real consiste en todo lo que es inmutable y en todo lo que está cambiando», es paralela a la afirmación del físico antiguo, «lo real consiste en lo Caliente y en lo Frío». Así como indicamos a propósito de estos antiguos físicos que el término «real» no significa «caliente» o «frío» o «caliente y frío», sino que tiene un sentido distinto que debe ser definido, ahora le indicamos a los idealistas que «real» (realidad misma) no quiere decir «móvil» o «en reposo» sino una tercera cosa de la que participan tanto el movimiento como el reposo. No hemos logrado todavía una definición de su significado.

249d. *Extr.* Bien, pues, ¿no te parece ahora que hemos encerrado bastante bien la realidad dentro del ámbito de nuestra descripción?

Teet. Por cierto que me parece.

Extr. Y, sin embargo,[67] mi querido Teeteto, ¿qué sucedería si dijera, después de todo, que pienso que es precisamente aquí donde llegaremos a ver qué desconcertante es este problema de la realidad?

e. *Teet.* ¿Cómo es eso? ¿Por qué lo dices?

Extr. Mi querido amigo, ¿no vamos ahora totalmente a ciegas, aunque nos imaginamos que estamos diciendo cosas sensatas?

Teet. Por cierto que pienso eso, y no comprendo en absoluto cómo podemos engañarnos sobre nuestra condición.

Extr. Considera entonces con más cuidado estas últimas conclusiones nuestras, y si no ha de suceder, cuando las aceptemos,
250. que nos encontremos planteándonos las mismas preguntas que propusimos antes a los que decían que la suma de todas las cosas «es realmente» Calor y Frío.

Teet. Debes hacerme recordar cuál era la pregunta.

67. La expresión corrupta βαβαὶ μέντ᾽ ἂν ἄρα no ha sido enmendada satisfactoriamente. Puesto que ὥς es muy difícil que pueda ser el ὥς exclamativo, la cita que hace Campbell de la *Rep.* 361d carece de importancia. Conjeturo: βαβαῖ μέντοι <τί> ἂν ἄρα <φ> ῶ, Θεαίτητε, ὥς ... βαβαὶ μέντοι está justificado por βαβαὶ ἄρα, *Filebo* 23e. Θεαίτητε sin el usual ὦ es empleado en 218a después de una vocal, para evitar el hiato, y aquí llena el hiato entre φῶ (*o* λέγω) y ὡς (*o* ὅτι). Para τί ἂν φῶ, véase τί ἂν ἐῶμεν 252d.

Extr. Por supuesto, y trataré de hacerlo preguntándote del mismo modo que les pregunté a ellos, para que al mismo tiempo podamos avanzar algo más.
Teet. Muy bien.
Extr. Vamos entonces. Cuando tú hablas de Movimiento y Reposo, éstas son cosas completamente opuestas la una a la otra, ¿no es cierto?
Teet. Por supuesto.
Extr. ¿Y al mismo tiempo dices de ambas y de cada una respectivamente que son reales?
b. *Teet.* Sí.
Extr. Y cuando admites que son reales, ¿quieres decir que cada una o ambas están en movimiento?
Teet. Por cierto que no.
Extr. Entonces, quizás, ¿al decir que ambas son reales quieres decir que ambas están en reposo?
Teet. No. ¿Cómo podría?
Extr. Entonces, pues, ¿concibes la realidad (realidad misma) como una tercera cosa por encima y por debajo de estas dos; y cuando hablas de ambas como reales, quieres decir que estás tomando juntos el movimiento y el reposo como abrazados por la realidad,[68] y estás fijando tu atención en su asociación común con la realidad?
c. *Teet.* Parece como si distinguiéramos la realidad como una tercera cosa cuando decimos que el movimiento y el reposo son reales.
Extr. De modo que la realidad no es movimiento y reposo «ambos a la vez», sino algo distinto de ellos.
Teet. Aparentemente.
Extr. En virtud de su propia naturaleza, entonces, la realidad no está ni en reposo ni en movimiento.
Teet. Así lo supongo.

La expresión «ambos a la vez» (συναμφότερρον) se propone no hacernos perder de vista nuestra conclusión previa: «La Realidad o la suma de las cosas es ambas cosas a la vez (συναμφότερα) —todo lo que es inmutable y todo lo que cambia—». Ahora decimos que la

68. Tomando conjuntamente περιεχομένην συλλαβὼν (Campbell).

realidad no es movimiento y cambio, ambos a la vez; lo real, en virtud de su propia naturaleza, no está ni en reposo ni en movimiento. Esto le parece una contradicción a Teeteto; pero no lo es. La primera conclusión significaba que lo Real, o la suma de las cosas que son reales, incluye tanto las cosas que no cambian como las cosas que cambian. Nuestra conclusión presente significa que la Realidad (realidad misma) —la Forma con la que están asociadas o combinadas las otras dos Formas, Movimiento y Reposo, en los juicios «el Movimiento es real», «el Reposo es real»— no incluye como parte de su contenido o significado ni «el ser en movimiento», ni «el ser en reposo», sino una tercera Forma distinta. No es exacto hasta aquí decir que lo Real «en virtud de su propia naturaleza» —lo real *qua* real— está en reposo o en movimiento. Si «ser real» implicara ya sea «estar en reposo» o «estar en movimiento», lo real no podría incluir evidentemente tanto a las cosas móviles como a las inmóviles. Esta conclusión concuerda perfectamente con lo anterior.

El lector corriente de la Academia, acostumbrado a pensar en las Formas platónicas, vería que el significado de «Realidad» se ha desplazado de «lo real» a la «realidad misma». Pero las frases siguientes describen la natural confusión del lector común y del mismo Teeteto, que no se han dado cuenta del cambio de significado.

250c. *Extr.* Si es así, ¿hacia dónde ha de dirigir su pensamiento el que quiere alcanzar alguna conclusión clara y cierta acerca de la realidad?

Teet. ¿Hacia dónde, en efecto?

Extr. Parece difícil encontrar ayuda en parte alguna. Si una
d. cosa no está en movimiento, ¿cómo puede no estar en reposo? ¿O cómo puede lo que no está de ninguna manera en reposo dejar de estar en movimiento? Sin embargo, la realidad se nos revela ahora a nosotros como fuera de ambas alternativas. ¿Es posible eso?

Teet. Lo más imposible de todo.

Extr. Entonces hay una cosa que deberíamos recordar en este punto.

Teet. ¿Y cuál es...?

Extr. Que estábamos completamente desorientados cuando se nos preguntó a qué debería aplicarse la palabra «irreal». ¿Te acuerdas?

Teet. Por supuesto.

e. *Extr.* ¿Y no estamos ahora en una perplejidad no menor acerca de la realidad?

Teet. Mayor aún, diría, señor, si eso fuera posible.

Extr. Admitamos, entonces, que nuestra dificultad está ahora totalmente planteada, y que, a pesar de que la realidad y la irrealidad son igualmente enigmáticas, tenemos, sin embargo, la esperanza de que alguna luz, opaca o brillante, enfocando a la una, ilumine a la otra con igual intensidad; de lo contrario, en el caso de que no podamos descubrir a ninguna, de cualquier manera nos esforzaremos y nos abriremos paso a través del razonamiento con ambos codos al mismo tiempo.[69]

Teet. Muy bien.

Las palabras del Extranjero, «admitamos que nuestra dificultad está ahora totalmente planteada», indican que todo lo que se ha dicho antes ha sido una presentación de los problemas, con la indicación de algunas pistas para su solución. Fiel al método de Sócrates, Platón ha colocado al lector en un estado de perplejidad que lo vuelve impaciente por conocer las explicaciones que han de venir a continuación. Al mismo tiempo, bajo la máscara de una aparente contradicción, el tema se ha trasladado de una consideración metafísica de la naturaleza de lo real a un terreno diferente, que podríamos llamar lógico. Nuestra atención queda centrada, por ahora, en tres Formas:

69. διωθεῖσθαι con un acusativo puede querer decir 1) defenderse de: *Tuc.* II, 84, al hablar de barcos, τοῖς κόντοις διωθοῦντο. *Teet.* 163c, σκόπει πῇ αὐτὸ διωσόμεθα («¿cómo nos defenderemos de este argumento?»), 2) abrirse paso a través: διωθεῖσθαι τὸν ὄχλον, Jen. Si la palabra tiene aquí cualquiera de estos sentidos y ἀμφοῖν es dativo, es difícil ver cómo podemos tomar la realidad y la irrealidad como instrumentos cuando no podemos «verlos». Contra la siguiente interpretación: «Abrirle paso al argumento entre ambos a la vez» (ἀμφοῖν gen. regido por el διὰ de διωθεῖσθαι, Campbell, Diès) está la palabra ἅμα. De otro modo (si la construcción pudiera compararse) sería apropiada la metáfora del barco entre dos rocas invisibles. Quizás εὐτρεπέστατα podría ser más apropiado que εὐπρεπέστατα. Interpreto, sin embargo, ἀμφοῖν (τοῖν χεροῖν) sin referencia a μηδέτερον. Stephanus (Didot, 1831-56, s. v. ἄμφω, 282c): *absolute interdum ponitur* ἀμφοῖν, *subaudita* χεροῖν, *idque more Attico, ut ap. Hom.* ἀμφοτέραις *et* ἀμφοτέρῃσι *sub.* χερσί. Cita *Sofista* 226a, οὐ τῇ ἑτέρᾳ (sc. χειρὶ) ληπτέον. Οὐκοῦν ἀμφοῖν χρή y ejemplos de una omisión similar de ποδοῖν y de ὦτα.

Realidad (o Existencia[70]), Movimiento, Reposo. Vamos a considerar estas Formas independientemente de las cosas existentes que puedan participar de ellas e incluso de cualquier otra cosa, y consideremos de qué maneras se «combinan» entre sí o se rechazan.

II. La combinación de las Formas y el problema de los enunciados negativos

El propósito de la sección que sigue (251a-259d) es aclarar las confusiones a que dan lugar los enunciados negativos que contienen las palabras «no es» —decimos enunciados negativos, no falsos—. Se nos presentaba especialmente la falacia de que todo enunciado negativo niega la existencia de algo. Era necesario demostrar que un enunciado tal como «Movimiento no es Reposo» no niega la existencia ni del Reposo ni del Movimiento, sino sólo significa que el Movimiento no es lo mismo que el Reposo, o que el Movimiento es *distinto* del Reposo. Todo lo que en el mundo es distinto del Reposo puede ser descrito negativamente como «lo que *no es* Reposo», pero no por eso existe menos y puede ser tan real como el Reposo. Así logramos encontrar un sentido en que «lo que no es (esto o aquello)» existe o tiene ser. La conclusión será el rechazo (prometido en 241d) de los dos dogmas complementarios de Parménides: «Lo que es no puede no ser en ningún sentido» y «Lo que no es, no puede ser en ningún sentido».

Este resultado no es todo lo que se da a entender en la larga consideración de la combinación de las Formas. Hacia la mitad, nos encontramos con una descripción de la Dialéctica, el quehacer del filósofo, que es quien va a poner de manifiesto el patrón del mundo de las Formas mediante los métodos de la Reunión y la División. Toda la sección tiene que ver sólo con ese mundo y las relaciones que existen entre las Formas mismas, relaciones que están reflejadas en los enunciados verdaderos que podemos hacer acerca de ellas. El Extranjero está, en realidad, cumpliendo el deseo expresado por Sócrates en el *Parménides*, cuando dijo que le interesaría que alguien pu-

70. En la traducción, el desplazamiento puede señalarse por el uso de «existencia» en lugar de «realidad», para οὐσία, τὸ ὄν. «Existe» es una palabra más apropiada para indicar el significado de «es» que se ha de distinguir de los otros.

diera mostrar que el problema de una cosa que tiene muchos nombres y participa de muchas Formas —lo que su teoría iba a resolver—, tiene su contraparte dentro del mundo mismo de las Formas.[1]

251a-c. *Eliminación del problema de cómo puede lo individual tener varios nombres*

El párrafo inicial pone en claro que nos ocuparemos sólo de las relaciones de las Formas entre sí, y no del viejo problema de la participación de las cosas concretas individualmente en las Formas. Una vez más, ese problema es desechado con impaciencia, como si ya no fuera necesario discutirlo más.[2]

El cambio de rumbo parece aquí un poco brusco, porque se había disimulado antes la desviación a un nuevo grupo de problemas con una aparente contradicción que sumía a Teeteto en la perplejidad. El desarrollo del pensamiento es el siguiente: Ser y No ser han probado que son igualmente enigmáticos. Consideremos ahora los enunciados (λόγοι) en los que aparecen las palabras «es» y «no es», y veamos si podemos descubrir cómo tanto el Movimiento como el Reposo pueden, ambos, *ser*, e incluso cómo el Ser mismo puede *no-ser* sea en movimiento o en reposo. Pasamos entonces a enunciados en los que «damos nombres a las cosas».

251a. *Extr.* Expliquemos, entonces, cómo es que llamamos a la misma cosa —cualquiera que sea la que estemos considerando en cada caso— con diversos nombres.

Teet. ¿Qué cosa? Dame un ejemplo.

Extr. Bien. Cuando hablamos de un hombre le damos muchos nombres adicionales: le atribuimos colores y formas y medidas y defectos y buenas cualidades; y en todos estos y en
b. otros innumerables enunciados decimos que no es meramente un «hombre» sino también «bueno» y muchas otras cosas. Y lo mismo sucede con lo demás: consideramos a toda cosa dada como una, y, sin embargo, hablamos de ella como si fueran muchas y le damos muchos nombres.

1. Véase Introd., pág. 29.
2. Fue desechado en el *Parm.* 129a y sigs. como resuelto en la primera formulación de la teoría de las Formas, y será considerado «infantil» en el *Filebo* 14d.

Teet. Es verdad.

Extr. Y, con esto, supongo, proporcionamos un magnífico entretenimiento a los jóvenes y a algunos de los mayores que han comenzado a aprender a avanzada edad. Cualquiera puede participar del juego y objetar inmediatamente que muchas cosas no pueden ser una, ni una cosa muchas; en verdad, se complacen en prohibirnos que hablemos de un hombre como «bueno»; debemos hablar sólo de un bien como bien y del hombre como hombre. Yo supongo, Teeteto, que te has encontrado a menudo con estos entusiastas, a veces hombres mayores, que, por estar escasamente dotados de inteligencia, se quedan boquiabiertos ante estos descubrimientos e imaginan que han llegado a alcanzar el tesoro de la sabiduría.[3]

Teet. Por cierto que sí.

Entre los especialistas que aceptan que Platón se está refiriendo a sus contemporáneos, hay una gran coincidencia en que la expresión «los viejos que han comenzado a aprender a avanzada edad» alude a Antístenes. Sabemos tan poco de Antístenes que no podemos juzgar si la referencia es acertada. Las palabras podrían corresponder a Eutidemo y a su hermano Dionisodoro, que anticipan la consideración aquí mencionada.[4] Por otra parte, ya Schleiermacher había sugerido que bajo el nombre de estos erísticos se atacaba la figura de Antístenes, quien había sido un alumno del retórico Gorgias, y había inaugurado una escuela después de la muerte de Sócrates, época en la cual es difícil que pudiera tener menos de cincuenta años. Puede haber desarrollado tardíamente su interés por lo que nosotros llamamos problemas lógicos.

La teoría que se desecha aquí como trivial se opone a que llamemos a una cosa con muchos nombres, porque una cosa no puede ser muchas, ni muchas cosas una. No debemos decir «este hombre es bueno», sino sólo que «un bien es bien», que «un hombre es hombre»: un nombre, en fin, para cada cosa. Esta teoría no es una «negación de la predicación», sino más bien una «teoría de la predicación» (si es que vamos a usar ese término), y no es del todo despreciable.

3. Véase *Filebo* 15c, ἡσθεὶς ὥς τινα σοφίας εὑρηκὼς θησαυρόν.

4. *Eutid.* 272b, γέροντε ὄντε ἠρξάσθην ταύτνς τῆς σοφίας.

Se ha relacionado esta teoría con la doctrina «soñada» por Sócrates en el *Teeteto*, 201e (pág. 137); pero puede ser independiente. Podría formulársela de la siguiente manera: un buen hombre blanco es una cosa compleja, que tiene tres partes, cada una de ellas con su nombre propio. «Bueno» es el nombre de esa bondad que existe aquí; «hombre» es el nombre de este hombre, etc. Puedo llamar a la cosa compleja «buen hombre blanco», o puedo llamar a cada elemento constitutivo por su propio nombre; pero no debería decir «este hombre es bueno»; el nombre «bueno» no le pertenece a él sino a su bondad. Antístenes, nos dice Aristóteles,[5] «demostraba su simplicidad mediante la pretensión de que no debía hablarse de nada sino con su propia expresión verbal (*logos*), una expresión para cada cosa». Si *logos* incluye aquí no sólo las fórmulas que contienen varias palabras, tales como «buen hombre blanco», sino también nombres individuales, la doctrina de Antístenes puede ser la misma que la teoría del *Sofista*.

Platón replicaría que un nombre común no es simplemente el nombre de una cosa individual y de otras como ella, sino que tiene un significado universal, que es una Forma única. «Este hombre bueno» significaría que «hombre» participa de la Forma Bueno. No hay ningún inconveniente en que una cosa participe de cualquier número de Formas. Es mera pedantería objetar que «bueno» es sólo el nombre de la bondad presente en este hombre. ¿Por qué no podríamos usar la fórmula completa de palabras: «Este hombre es bueno» o «participa de la bondad»? Esta respuesta ya ha sido suficientemente subrayada en el *Parménides*. Lo que aquí nos preocupa no son los enunciados sobre cosas individuales (como los que la teoría toma en cuenta) sino los problemas planteados por los enunciados sobre las Formas. ¿Cómo y hasta dónde pueden participarse las Formas entre sí?

251c-252e. *Prueba de que algunas Formas se combinan y otras no*

Las palabras del Extranjero indican que la anterior pregunta está dirigida no a los viejos pedantes, sino a todos los filósofos.

251c. *Extr.* Bien. Queremos que nuestro razonamiento se dirija por
d. igual a todos los que alguna vez tuvieron algo que decir acer-

5. *Metaf.* 1024b, 32.

ca de la existencia; convengamos, entonces, en que las preguntas que vamos a plantearnos ahora no están dirigidas solamente a esta gente sino a todos aquellos otros con quienes hemos estado conversando antes.

Teet. ¿Y cuáles son las preguntas?

Extr. ¿No vamos a asociar la Existencia al Movimiento y Reposo, ni ninguna otra cosa a ninguna otra cosa, sino más bien, vamos a tratarlos en nuestro discurso como incapaces de cualquier mezcla o participación de unas en otras? ¿O las vamos a agrupar como si pudieran reunirse entre sí? ¿O diremos que esto es posible con algunas y no lo es con otras? ¿Cuál de estas
e. posibilidades diremos que prefieres, Teeteto?

Teet. No estoy preparado para responder por cuenta de ellos.

Extr. Entonces, ¿por qué no responder las preguntas una por vez y ver cuáles son las consecuencias en cada caso?

Teet. Muy bien.

La palabra traducida como «combinación» (κοινωνία) es igual a la que se emplea en la sección metafísica para señalar «relación» con los objetos de la percepción o del pensamiento; pero los dos significados son enteramente distintos. La palabra misma no quiere decir otra cosa que «tener relaciones con» algo, y las relaciones entre las Formas que ahora se van a describir no son psicológicas. No es posible imaginarse una Forma como percibiendo o pensando otra Forma, cuando se «combina» con ella. La relación se explica con otras metáforas que se usan como sinónimas. Se dice que en un enunciado positivo «conectamos» (προσάπτειν) las dos Formas. Se dice que las Formas mismas se «mezclan» (συμμείγνυσθαι) o que son incapaces de mezclarse (ἄμεικτα); que «se adecuan» (συναρμόττειν opuesto a ἀναρμοστεῖν); que «concuerdan» (συμφωνεῖν 253b); que «se aceptan» o «se reciben» (δέχεσθαι); que «participan» unas de otras (μεταλαμβάνειν o μετέχειν). Lo contrario de esta combinación se denomina «división», «disyunción» (διαίρεσις) o «separación» (διακρίνεσθαι).[6] Tanto en esta ocasión como en otras, Platón se nie-

6. *Parm.* 129e. συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι. Aristóteles, π. ἑρμ. I, emplea σύνθεσις («reunión») para indicar la combinación de dos términos en una proposición afirmativa, y διαίρεσις para la no unión de dos términos en una proposición negativa.

ga sabiamente a permitir que ninguna metáfora se endurezca en un término técnico. Casi todo el lenguaje es metafórico, y toda metáfora tiene asociaciones equívocas. Al cambiar la palabra, Platón ayuda a que el lector deje en libertad su concepción de la relación que le proporcionan esas asociaciones y a que escape de la ilusión de que el lenguaje filosófico puede ser realmente preciso e inequívoco. Las definiciones siguientes, sin embargo, pueden ser útiles. Se dice que dos Formas «combinan» cuando están (eternamente) en una relación tal que sus nombres pueden aparecer en un *enunciado afirmativo verdadero* de cierto tipo. Por ejemplo, «el Movimiento existe» quiere decir que la Forma Movimiento se mezcla con la Forma Existencia. Un *enunciado negativo verdadero* tal como «el Movimiento no cesa» refleja el hecho de que las dos Formas, Movimiento y Reposo, son (eternamente) *incompatibles*, es decir, rehúsan mezclarse. Hay también enunciados negativos verdaderos del tipo de «Movimiento no es Existencia» o «Movimiento no es Reposo» que expresan el hecho de que las Formas en cuestión son *diferentes*, aunque pueden no ser incompatibles (porque el Movimiento es compatible con la Existencia). Estas definiciones indican los enunciados que podemos hacer sobre las Formas; de ahora en adelante, serán el requisito de los enunciados verdaderos. Podemos, en verdad, conectar dos nombres en un enunciado falso, por ejemplo, «Movimiento es Reposo»; pero las Formas a que se hace referencia no se combinan. Las combinaciones y disyunciones existen eternamente entre las Formas mismas. Sólo se reflejan en los enunciados verdaderos.

La relación entre las Formas que se combinan es también llamada «participación»; pero no debe suponerse que esta relación es la misma que subsiste entre una cosa individual (por ej., un hombre) y la Forma (Hombre) «de la que participa». Platón no indica en ninguna parte que así como este hombre participa de la Forma Hombre, la Forma Movimiento participe de la Forma Existencia, o la Forma Hombre participe de la Forma Animal. Utiliza la misma palabra sin preocuparse jamás por precisar la terminología, y no encontramos ninguna explicitación de alguno de los dos tipos de relación. Parece obvio, de todos modos, que es imposible que haya considerado las dos relaciones como si fueran una sola. Tanto la palabra κοινωνεῖν como μετέχειν, se emplean para los individuos que «participan de» una Forma común; pero él no podría describir al hombre como «mezclado con» la Forma Hombre. Además, la «par-

ticipación» entre las Formas es una relación simétrica. En 255c-d, los Existentes (ὄντα) están divididos en dos Formas o Especies (τὸ καθ' αὑτό y τὸ πρὸς ἄλλο) y se describe a la Existencia como «participando de» ambas Formas subordinadas. Así, la Forma genérica participa de (está mezclada con) la Forma específica, no menos que la específica participa de la genérica. Esta consideración muestra también que esa relación no es igual a la que existe entre el sujeto y el predicado, porque esta última no es simétrica. No deberíamos utilizar los términos aristotélicos «sujeto», «predicado» y «cópula» para describir lo que Platón está pensando. A medida que avancemos, esto que acabamos de decir se irá aclarando debidamente.

Cuando el Extranjero se refiere a las conclusiones que se han obtenido, establece con claridad que los términos cuya combinación o no combinación se discute aquí son las Formas. «Puesto que hemos convenido que los géneros[7] (γένη) están relacionados (como las letras o los sonidos musicales) según la modalidad de la mezcla» (253b). Es verdad que de la combinación o no combinación de las Formas entre sí, se siguen consecuencias que se refieren a la verdad y falsedad de los enunciados sobre las cosas individuales. Por ejemplo, si la Forma Movimiento no participara de la Existencia, entonces ningún enunciado que implicara que una cosa móvil o un movimiento particular existe sería verdadero. Se indican algunas de esas consecuencias, pero ahora nos estamos ocupando de las Formas y no de las cosas individuales.

Se verá ahora cuál es el alcance de la combinación entre las Formas considerando una a una las tres alternativas posibles. La primera es que ninguna Forma combina con ninguna otra, lo que significa que no es verdadero ningún enunciado afirmativo sobre una Forma. Esta alternativa es análoga a la concepción de Antístenes de que una cosa no debe ser llamada por ningún otro nombre que no sea el propio. Apliquemos eso a las Formas, y el resultado es que una Forma sólo puede ser nombrada y nada puede decirse de ella.

251e. *Extr.* Y primero, si quieres, supongamos que ellos dicen que nada tiene posibilidad de combinarse con nada. Entonces Movimiento y Reposo no tendrán parte en la Existencia.

7. Tanto aquí como más adelante se empleará el término «género» (*genos*) como sinónimo de Forma (*eidos*).

252. *Teet.* No.

Extr. Bien; ¿entonces existirá alguno de ellos si no tiene relación con la Existencia?

Teet. No, no existirá.

Extr. Esa admisión parece hacer trizas todas las teorías; derriba de un soplo a los partidarios de un universo en movimiento, y a aquellos que lo consideran una unidad inmóvil, y a todos los que dicen que sus realidades existen en Formas que son siempre las mismas, en todos los aspectos;[8] porque todos ellos atribuyen existencia a las cosas, diciendo algunos que ellas *están* realmente en movimiento, otros que ellas *están* realmente en reposo.

Teet. Muy cierto.

b. *Extr.* Y además los que consideran a todas las cosas reunidas en un momento y separadas en otro, ya sea que introduzcan innumerables cosas en una unidad o que las extraigan de una unidad,[9] o que dividan a las cosas en una serie limitada de elementos, o que las combinen a partir de ellos, independientemente de que supongan que esto ocurre alternativamente o que está produciéndose siempre; sea como fuere, todo esto no tendría significado si no hubiera ninguna mezcla.[10]

Teet. Es verdad.

Extr. Con todo, lo más absurdo es adherirse a la teoría de esa gente que no acepta que una cosa participe de la cualidad de otra y que se llame por su nombre.

c. *Teet.* ¿Por qué?

Extr. Porque al referirse a algo no pueden evitar el uso de las palabras «ser» y «separado» y «de los otros» y «en sí misma» y muchas más. No pueden prescindir de tales expresiones ni

8. Las tres clases mencionadas arriba (249b) al final de la argumentación con los idealistas. En el siguiente discurso se evoca a los primeros filósofos.

9. Véase Ar., *Met.* 984a, 10, συγκρινόμενα καὶ διακρινόμενα εἰς ἕν τε καὶ ἐξ ἑνός (de los cuatro elementos de Empédocles).

10. «Ninguna mezcla» significa ninguna mezcla de Formas. Si ninguna Forma participa de ninguna otra, los enunciados de que «el Movimiento existe» y «el Reposo existe» son o falsos o sin sentido. Si esto es así, se deduce que las cosas físicas no pueden participar del Movimiento o del Reposo, lo que es decisivo para toda esta cosmología.

pueden dejar de incorporarlas en sus enunciados, y es por eso que no necesitan esperar a que otros los refuten; el enemigo está en su propia casa, como suele decirse, y lo mismo que ese extraño joven Euricles,[11] llevan consigo a cualquier lugar que vayan una voz en sus propias entrañas que los contradice.

d. *Teet.* Es verdad. La comparación viene muy al caso.

De acuerdo con la teoría del «sueño» de Sócrates en el *Teeteto* (201d, pág. 287), sólo podemos nombrar cada elemento simple, y no podemos añadir qué «es» ni llamarlo «eso» o «cada», etc. Estos términos andan «rondando» y se adhieren a todas las cosas, mientras que el elemento sólo puede ser llamado por su propio nombre. El Extranjero señala ahora que no es posible sostener sin contradicción la teoría (quizás emparentada) de los viejos pedantes y que, aplicada a las Formas indica que cada Forma está en sí misma separada de todo el resto y rehúsa combinarse.

Según lo entiende Ritter,[12] Platón está afirmando ahora que no hay pensamiento salvo en la forma de un juicio que conecte un sujeto y un predicado, y que no hay ningún tipo de actualidad o determinación que sea comprendida por el pensamiento, excepto en relación con otras determinaciones. Esto, dice, implica que ninguna palabra en sí misma tiene significado, sino sólo cuando está combinada con otras palabras en un juicio. En consecuencia, «Ser» no tiene ningún significado sino en un juicio, ya como sujeto o como predicado, o como determinación de sujeto o predicado, cada uno de los cuales siempre presupone al otro. Burnet[13] se hace eco de ello: «La solución es en pocas palabras que *es* y *no es* no tienen significado salvo en los juicios o predicaciones (λόγοι)». «Ser, Reposo y Movimiento [...] no tienen significado excepto en un juicio.»

No me resulta fácil admitir que Platón diga o quiera decir algo por el estilo. El problema es difícil porque la palabra «significado» es extremadamente ambigua.[14] Pero lo que Platón considera «significado» es simple. El nombre «círculo» que ahora expreso *significa* la Forma «Círculo», un objeto de pensamiento, eterno e inmutable,

11. Un ventrílocuo mencionado por Aristófanes.
12. *Neue Untersuchen* (1910), pág. 55; *Platon*, vol. II, pág. 189.
13. *Gk. Phil.* I, 282 y sigs.
14. Véase Odgen y Richards, *The Meaning of Meaning*.

que podemos conocer y (si fuera complejo) definir. El nombre es un sonido articulado, convencionalmente adherido a esta Forma. Por eso, en función de lo que se ha dicho hasta ahora, si dos personas hablan el mismo idioma, cuando una expresa el sonido «círculo», la otra tendrá en su mente el mismo significado, con mayor o menor claridad, y comprenderá el sonido. Platón no sugiere en ningún lado que el nombre «círculo» no tiene significado por sí mismo y que sólo adquiere un significado cuando, o mientras, alguien piensa en la Forma y expresa su nombre junto con otros nombres en un enunciado. Todo lo que él afirma aquí es que, a menos que algunas Formas tengan por lo menos unas con otras la relación que él llama «combinación» o «mezcla», no puede ser verdadero ningún enunciado afirmativo acerca de ninguna Forma. En adelante, pues, no se podrá ni siquiera decir que «cada Forma existe separada por sí misma», porque todas estas palabras tienen significados y salvo que esos significados estén combinados en un hecho que corresponda al enunciado, el enunciado será falso o sin sentido.

La inadecuada interpretación puede deberse a la falsa noción que Platón sugiere aquí con la cópula «ser», que se supone conecta sujeto y predicado y que no tiene ningún significado excepto en un juicio. Pero Platón no habla de sujetos o predicados o de la cópula. «Ser» en este contexto significa claramente la Forma, Existencia. Y aún, si «Ser» significara la cópula, es difícil ver por qué debería decirse que «Reposo» y «Movimiento» y todas las otras palabras no tienen significado excepto en un juicio. Toda la interpretación parece ser completamente infundada. El Extranjero pronto dejará de lado la segunda alternativa.

252d. *Extr.* Bien. Supongamos que admitimos que todas las cosas son capaces de mezclarse unas con otras.

Teet. Hasta yo mismo podría refutar esa sugerencia.

Extr. ¿Cómo?

Teet. Porque el Movimiento mismo siempre estaría quieto y, a su vez, el Reposo se movería, si cada uno pudiera aplicarse al otro.

Extr. ¿Y es absolutamente imposible que el Movimiento llegue a estar en Reposo y el Reposo en Movimiento?

Teet. Por supuesto.

Extr. Entonces, sólo queda la tercera opción.

Teet. Sí.
e. *Extr.* Y observa que una de estas alternativas debe ser verdadera: o todas se mezclan o ninguna, o algunas sí y otras no.
Teet. Por cierto.
Extr. Y se ha encontrado que dos de las tres son imposibles.
Teet. Sí.
Extr. Quien, entonces, desee dar una respuesta correcta afirmará la restante.
Teet. Muy cierto.

252c-253c. *La trama del discurso filosófico*

Algunas formas han de mezclarse; otras, no. Esto quiere decir que son verdaderos, entre los tipos que estamos considerando, algunos enunciados afirmativos y algunos enunciados negativos sobre las Formas. Estos enunciados verdaderos constituirán la trama del discurso filosófico, esa argumentación «dialéctica» que se refiere por entero a las Formas.[15] El Extranjero compara a continuación la trama del discurso filosófico con la de los sonidos en el habla y la música. En ambos casos, hallaremos elementos que se combinarán y otros no.

252e. *Extr.* Entonces, puesto que algunas se mezclarán, y otras no,
253. podría decirse que están en el mismo caso que las letras del alfabeto. Algunas de éstas no pueden darse unidas; otras, en cambio, pueden unirse perfectamente.
Teet. Por supuesto.
Extr. Y las vocales son especialmente adecuadas para combinarse: son una especie de vínculo que invade a todas las letras, de tal modo que sin ellas las otras no podrían reunirse.
Teet. Así es.
Extr. ¿Y saben todos[16] cuál puede combinarse con cuál, o se necesita un arte para hacerlo correctamente?

15. *Rep.* VI, 511b. La expresión «trama del discurso» se basa en la observación posterior de Platón de que «todo discurso depende del entretejimiento (συμπλοκή) de las Formas».
16. En el texto de Burnet (1899) πῶς está impreso erróneamente en lugar de πᾶς.

Teet. Hace falta un arte.
Extr. ¿Y ese arte es ...?
Teet. La Gramática.
b. *Extr.* ¿Y no ocurre lo mismo con los sonidos de tono alto o bajo? Poseer el arte de reconocer los sonidos que pueden o no pueden ser combinados es ser un músico; si no se comprende eso, no se es músico.
Teet. Claro.
Extr. Y encontraremos diferencias de la misma clase entre competencia e incompetencia en cualquier otro arte.
Teet. Por supuesto.
Extr. Bien. Ahora que hemos convenido que los Géneros[17] están unos con respecto a otros en la modalidad de la mezcla, ¿no necesitamos alguna ciencia que nos guíe en el camino del discurso y nos quiera señalar, acertadamente, cuáles Géneros concuerdan y cuáles son incompatibles, y, si hay ciertos
c. Géneros que invaden a todos los demás y los conectan de tal modo que pueden mezclarse, y, por último, si donde hay divisiones (separaciones) hay algunos que atraviesan todos y son responsables de la división?
Teet. Se necesitará, sin duda, una ciencia, y será, quizá, la ciencia suprema.

La interpretación de la última intervención del Extranjero es decisiva para entender la descripción que se sigue de la ciencia de la Dialéctica o Filosofía. El Extranjero está hablando de la trama del discurso filosófico, el diálogo que se encamina al descubrimiento de la verdad. La metáfora del viaje del discurso («viajar a través de argumentos») recuerda los términos usados en la República para la dialéctica,[18] que se refiere únicamente a las Formas. Aquí el objeto es «señalar cuáles formas son concordantes y cuáles son incompatibles». Toda la trama del discurso filosófico consistirá en enunciados afirmativos y negativos acerca de las Formas, que representarían co-

17. «Géneros» (γένη), sinónimo de Formas (εἴδη).

18. *Sof.* 253b, διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι. *Rep.* 510b, ψυχὴ ... οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν; 511b, la metáfora de trepar, ἐπιβάσεις, ἰών, καταβαίνῃ; 517b, τὴν ἄνω ἀνάβασυι, 533c, ἡ διαλετικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται; 534c, ἀπτῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύηται, etc.

rrectamente su combinación eterna o su disyunción en la naturaleza de las cosas.

Es especialmente importante la analogía trazada en las últimas cláusulas entre las vocales que «invaden» (διὰ πάντων κεχώρηκεν) toda la trama del discurso y ciertas Formas que invaden (διὰ πάντων) la trama del discurso y permiten que las Formas se mezclen. Estas Formas invasoras son evidentemente los significados de ciertas palabras usadas en enunciados afirmativos. Son, por de pronto, los significados de la palabra «es», que distinguiremos en seguida.

Hay también ciertas Formas que «atraviesan todos y son responsables de la división de ellos» (διαίρεσις). Estas Formas separadoras son los significados de las palabras «no es» en los enunciados negativos verdaderos. Corresponden a las «divisiones de todos». La expresión «atravesando todos» (δι' ὅλων) debe ser distinguida de la expresión «invadiendo todas» (διὰ πάντων) empleada para las Formas conjuntivas, cuyo significado está determinado por la descripción de las vocales como «corriendo a través de todas» las letras (διὰ πάντων κεχώρηκεν, 235a). Las Formas disyuntivas que aparecen en las «divisiones» de las que son responsables se dice que «atraviesan todos». «Todos» significa Formas consideradas como complejos divisibles en patres (o especies). Las Formas disyuntivas corresponden a líneas de división, sea que pasen *entre* tales complejos y que los separen o que pasen *a través* de ellos y que separen sus partes. Estas expresiones volverán a aparecer en la descripción del método dialéctico que sigue.

253c-254b. *Descripción de la ciencia de la Dialéctica*

Finalmente se ha convenido que para guiar el curso de la conversación filosófica tal como se describe aquí, es necesaria una ciencia, es decir, una técnica y el cuerpo de conocimientos que le sea propio. Esta ciencia es presentada aquí como la ciencia del filósofo, ciencia de la correcta división de las estructuras de la realidad de acuerdo con aquellas Formas o Géneros que son los significados a los que se hace referencia en el discurso filosófico. Este conocimiento guiará el avance del actual discurso así como el conocimiento que tiene el músico de la armonía lo guía en la composición y en la expresión musical.

253c. *Extr.* ¿Y qué nombre le daremos a esta ciencia? ¡Oh, mi buen Teeteto! Hemos tropezado inadvertidamente con el conocimiento[19] del hombre libre y, así, al buscar al sofista, ocurrió que encontramos primero al filósofo.

Teet. ¿Cómo dices?

d. *Extr.* Dividir según Géneros, no tomando a la misma Forma por una diferente o a una diferente por la misma, ¿no es ésa la tarea de la ciencia de la Dialéctica?

Teet. Sí.

Extr. Y el hombre que puede hacer eso discierne claramente,
por doquier, una Forma entre muchas, donde cada una está se-
parada, y muchas Formas, diferentes unas de otras, abarca des-
de fuera por una Forma, e igualmente una Forma conectada en
una unidad a través de muchos todos, y muchas Formas, ab-
e. solutamente separadas. Eso significa saber cómo distinguir,[20]
Género por Género, de qué manera los diversos Géneros pue-
den o no combinarse.

Teet. Ciertamente.

Extr. ¿Y la única persona, supongo, a la que concederías esta maestría en la Dialéctica es al puro y recto amante de la sabiduría?

Teet. ¿A quién más se la podría conceder?

Extr. Es, entonces, en alguna región como ésta donde encon-
traremos tarde o temprano al filósofo cuando lo busquemos.
254. A él también puede resultarle difícil ver claro; pero la dificul-
tad en su caso no es la misma que en el del sofista.

Teet. ¿Cuál es la diferencia?

Extr. El sofista se refugia en la oscuridad del No-ser, donde está, gracias a la costumbre, hábilmente acomodado como en su casa; y es la oscuridad del lugar lo que hace que se vuelva tan difícil de percibir.

Teet. Bien puede ser.

Extr. Mientras que al filósofo, cuyos pensamientos tienen que

19. Véase la comparación del filósofo con el hombre libre, *Teet.* 172d y sigs. (pág. 115).

20. Διακρίνειν, un eco del género διακριτική, que incluye todas las artes descritas como διαιρετικά, de las cuales derivamos antes la definición del *elenchus* catártico de Sócrates (226c).

ver constantemente con la naturaleza de la realidad, es difícil verlo porque su región es demasiado brillante, y porque el ojo
b. del alma común no puede resistir, con mirada fija, la contemplación de lo divino.

Teet. Puede que sea eso no menos cierto.

Extr. Miraremos, entonces, ahora más de cerca al filósofo, si es que todavía pensamos hacerlo; mientras tanto, queda claro que, en cuanto al sofista, no debemos soltar presa, hasta tanto lo hayamos estudiado con detalle.

Teet. Estoy totalmente de acuerdo.

Una vez más se recuerda aquí la alegoría de la caverna de la *República*, la de la oscura región del mundo de la apariencia dentro de la caverna, y la región soleada de la realidad en el exterior. Parece ser una promesa no cumplida ni en el *Sofista* ni en el *Político* la de que volveremos a emprender la búsqueda del filósofo en su propia casa, el mundo de las Formas, mundo al que se refiere esta exposición de la Dialéctica.

El sentido general de la exposición resulta claro. El experto en Dialéctica guiará y vigilará el curso de la discusión filosófica por su conocimiento de cómo «dividir por géneros», sin confundir una Forma con otra. Discernirá claramente la jerarquía de las Formas que constituyen la realidad y distinguirá su estructura articulada, a la que debe corresponder la trama del discurso filosófico, si éste ha de expresar la verdad. El método es el de la Reunión y División, que fue anunciado en el *Fedro* e ilustrado en el *Sofista*. Por último, discernir claramente esa estructura es lo mismo que «saber cómo distinguir los modos en que diversos géneros pueden o no combinarse». En otras palabras, la ciencia producirá el conocimiento necesario para guiarnos hacia enunciados verdaderos afirmativos y negativos acerca de las Formas, en los cuales consistirá toda la trama del discurso filosófico.

Antes de que intentemos interpretar en detalle lo que se dice sobre la Dialéctica, es necesario dejar de lado ciertas interpretaciones erróneas y, sobre todo, comprender —si podemos— cómo Platón concebía esta ciencia y sus objetos. Toda la discusión subsiguiente sobre la «combinación» o «mezcla» de las Formas es a menudo llamada «lógica», y con cierta justificación; sin embargo, es muy importante establecer en qué sentido puede decirse que Platón tuviera

una Lógica, y cómo difiere su Lógica de la Lógica tradicional que hemos heredado de Aristóteles.

En primer lugar, la Dialéctica no es lo que conocemos ahora como «Lógica formal». El profesor Taylor[21] sugiere esta identificación, y señala a propósito de este pasaje: «La Lógica es considerada aquí, por primera vez en la literatura filosófica, como una ciencia autónoma que se propone determinar los principios supremos de las proposiciones afirmativas y negativas (las combinaciones y "separaciones")». Si el término «autónoma» significa que la Dialéctica es una Lógica formal que se ocupa de las proposiciones y es independiente de la Ontología (la ciencia que estudia la estructura de la realidad), esta afirmación me parece errónea. Podríamos describir la Lógica Formal como el estudio 1) de formas proposicionales —no de los enunciados significativos mismos, sino de los modelos o tipos en los que pueden clasificarse esos enunciados—; 2) de los constituyentes de estas formas proposicionales (sujetos, predicados, relaciones entre términos, etc.); y 3) de las relaciones formales de inferencia entre formas proporcionales. La aparición de la Lógica Formal se caracteriza precisamente por la introducción de símbolos. Y, por lo que nosotros sabemos, ha sido Aristóteles quien los introdujo por primera vez en fórmulas tales como ésta:

Si A pertenece a todo B
y B pertenece a todo C
entonces A pertenece a todo C.

Los símbolos A, B, C son signos algebraicos que pueden ser sustituidos por cualquier miembro de toda una clase de términos apropiados, así como cualquier número real puede ser sustituido por x, y, z, en una ecuación cualquiera. La introducción de símbolos significa que la atención se fija en la forma de los enunciados, independientemente de su contenido. «A pertenece a B» no es un enunciado, ni es tampoco verdadero o falso. Los símbolos son como espacios en blanco que deben llenarse con palabras significativas, para constituir un enunciado verdadero o falso. Platón no usa símbolos ni construye formas proposicionales. Los factores que reconoce son éstos: 1) La estructura inmutable de las Formas o Géneros, eternamente

21. *Plato* (1926), pág. 387.

combinadas o separadas en el sistema de la verdad o realidad; son éstos los significados a los cuales se adhieren, convencionalmente, los nombres comunes. 2) Nuestros pensamientos (διάνοια) sobre estos objetos, nuestro conocimiento de ellos, los razonamientos (λογισμός) acerca de ellos, los juicios (δόξαι) en que se formulan tales razonamientos, todos, tienen existencia mental. 3) Enunciados (λόγοι), la expresión verbal de pensamientos y juicios consistentes en nombres y verbos. Las Formas son los significados de los nombres comunes y de los verbos. Los enunciados no son formas proposicionales sino enunciados reales significativos, que existen sólo mientras los pronunciamos. La ciencia de la Dialéctica no estudia modelos formales simbólicos, a los cuales se conformen nuestros enunciados, ni tampoco los enunciados mismos. Tampoco estudia nuestros pensamientos o modos de razonar, separados de los objetos que pensamos. No es «Lógica», si Lógica significa la ciencia sea de los *logoi* o de los *logismoí*. Lo que estudia es la estructura del mundo real de las Formas. Su técnica de Reunión y División actúa sobre esa estructura. Es un método por el cual se establecen reglas que señalan el procedimiento correcto que se debe seguir en las divisiones; no son leyes de inferencia ni leyes de pensamiento. No hay lugar en este esquema ni para «proposiciones» que nadie formula ni para las formas proposicionales de la Lógica formal, diferentes de los enunciados reales significativos. Todos los enunciados que se van analizando sucesivamente son enunciados significativos reales sobre ciertos «Géneros». Son, pues, verdaderos o falsos, y si se rechaza a primera vista a los del tipo de «Movimiento es Reposo», no es porque sean formalmente incorrectos, sino porque, evidentemente, son falsos. Platón se está refiriendo a la naturaleza real de los Géneros mencionados y a sus relaciones reales en la estructura de la realidad, no a modelos simbólicos bajo los cuales puedan clasificarse los enunciados. No hay indicio de que Platón haya pensado alguna vez en una ciencia como la Lógica formal.

Podría objetarse que Platón creía en verdades eternas; por ejemplo, en las verdades matemáticas. «Los ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos», ¿no es ésta una «proposición» que, siendo eternamente verdadera, debe ser independiente de mi pensamiento de ella y de mi enunciación verbal o escrita? Por más que esto parezca plausible, pienso que debemos responder «No». Supongamos que yo formule el enunciado anterior. Este enunciado, si es verdadero, debe reflejar de algún modo el hecho al que se refiere.

Pero puede ser que equivoque el camino si, partiendo del enunciado verbal, descompongo su estructura gramatical en elementos relacionados de diversas maneras, y luego supongo que la estructura del hecho corresponde, punto por punto, a la estructura gramatical que yo he analizado. Si, por último, llamo «proposición» al hecho así construido, estaré implicando tácitamente que la estructura del hecho corresponde a la estructura del enunciado verbal. Supongamos, por ejemplo, que yo descompusiera «El hombre es racional» en un sujeto «Hombre», un predicado «racional» y un nexo «es» que reúne a los dos (la «cópula»). Parecería entonces que hay dos elementos de diferentes clases (porque sé que los «sujetos» tienen ciertas peculiaridades que los «predicados» no tienen) y un nexo que reúne a los dos. Pero de ahí no se infiere que el hecho que refleja mi enunciado esté constituido por dos elementos diferentes y por un nexo que los une. Ésa no es la manera en que Platón los entiende. Él dice que la Forma Hombre y la Forma Racional están combinadas o mezcladas en la realidad. Cuando dos cosas, dos colores, por ejemplo, están mezclados, no hay ningún nexo que los reúna; ni tampoco sugiere en ningún lugar que los dos elementos sean de tipos diferentes, uno un «sujeto», el otro un «predicado». No hay otra cosa que la mezcla. La así llamada «cópula» desaparece. El lazo entre «sujeto» y «predicado» gramaticales es, pura y exclusivamente, un recurso de la estructura gramatical. Como Platón no está hablando aquí de «sujetos» y «predicados» nunca menciona a la «cópula». Y, además, a menudo no se la emplea en griego. Ὁ ἄνθρωπος λογικός es un enunciado completo sin un ἐστί. Ésta puede ser la razón por la cual Aristóteles dice mucho menos sobre la cópula que lo que dicen los escritores ingleses, porque para estos últimos no es posible decir «El hombre racional» en lugar de «El hombre es racional».

No podemos, sin embargo, dar por terminada la cuestión; la palabra «es» tiene varios significados, que trataremos de distinguir. Pero el lenguaje de Platón parece indicar que él no imaginaba que las verdades eternas existían bajo la forma de «proposiciones» con una estructura que respondiera a la forma de los enunciados. Las concebía, más bien, como «mezclas» en las que se combinan las Formas y la palabra *logos* se reserva para los enunciados verbales. De ahora en adelante, será mejor evitar por completo el término «proposición»; y debemos tener bien presente asimismo que la Dialéctica no es Lógica formal, sino el estudio de la estructura de la realidad —de he-

cho, Ontología—, porque las Formas son las realidades (ὄντως ὄντα). En la concepción de Platón, el estudio de los modelos de los enunciados que hacemos pertenecería a la Gramática o a la Retórica. No hay ciencia autónoma de la Lógica, diferente por un lado de la Gramática y la Retórica, y por el otro de la Ontología.

Consideremos la primera parte de la oración que se refiere a la Dialéctica:[22]

«El hombre que puede hacer eso (dividir según Géneros, sin confundir una Forma con otra) discierne claramente, por doquier, *una* Forma entre muchas, donde cada una está separada; y *muchas* Formas, diferentes unas de otras, abarcadas desde fuera por una Forma».

La estructura de las Formas está concebida como una jerarquía de géneros y especies, adaptable a los métodos de Reunión y División. Esta primera mitad de la oración se refiere especialmente al proceso preliminar de Reunión, descrito en el *Fedro* como «hacer un examen sinóptico de Formas (especies) ampliamente dispersas y conducirlas a una única Forma (genérica),[23] De modo que hay aquí al principio un número definido de Formas[24] (πολλά), «donde cada una está separada». Éstas son las especies dispersas que deben ser reunidas, incluyendo a la Forma específica (o Formas) que nos proponemos definir. El dialéctico examina el conjunto y «discierne claramente» por intuición, el carácter común (genérico) «extendido por doquier», «entre muchas», a través de todas ellas. Así descubre la Forma genérica que tendrá en cuenta para la división. Considera ahora a esta forma genérica como una unidad que es compleja, «que abarca» un número de Formas diferentes, que figurarán en la División subsiguiente como diferencias específicas o como Formas específicas caracterizadas por sus diferencias.

La segunda mitad de la oración es menos fácil de interpretar:

«e igualmente *una* Forma conectada en una unidad a través de muchos todos, y *muchas* Formas absolutamente separadas».

22. La interpretación que se ofrece aquí debe algo a Stenzel, *Studien z. Entw. d. plat. Dial.* págs. 62 y sigs., y a la introducción que hace Diès al diálogo. [De la obra de Stenzel existe traducción inglesa parcial: *Plato's method of Dialectic*. Véase especialmente págs. 96 y sigs. *N. del S.*]

23. *Fedro* 265d, εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα.

24. No «individuo», como supone Campbell. Todo el proceso tiene que ver con Formas solamente.

Así como la primera mitad describía los resultados de la Reunión, esta segunda mitad parece describir los resultados de la división subsiguiente. Las diversas Formas que luego de la Reunión veíamos abrazadas por una única Forma genérica, las vemos ahora «completamente separadas» en el sentido de que son mutuamente exclusivas e incompatibles: Hombre no puede mezclarse con Oso, así como ambos se mezclan con Animal o como Hombre se mezcla con Bípedo y Oso con Cuadrúpedo. «Una forma conectada en una unidad a través de muchos todos» (δι' ὅλων πολλῶν) contrasta con estas diversas Formas. El término «todos» se aplica a las diversas Formas (específicas) porque, ahora que están completamente definidas, se las considera como complejos: cada una es un todo cuyas partes son enumeradas en la fórmula de la definición, como, por ejemplo, «El hombre es el animal bípedo racional». Por último, a través de todos estos todos subordinados —Hombre, Oso, Caballo, etc.— la Forma genérica singular Animal está, como estaba, dispersa. Se mezcla con cada Forma específica, y, sin embargo, en virtud de su propia naturaleza, está «conectada en una unidad» que las atraviesa a todas.

La estructura del mundo de las Formas

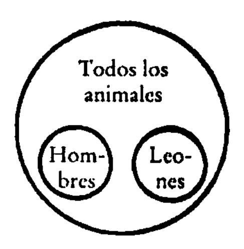
La extrema condensación y la consiguiente oscuridad de su descripción de la Dialéctica puede explicarse si suponemos que Platón, como sugiere la intervención posterior del Extranjero, pretendía analizar las relaciones de las Formas con mayor detalle en el *Filósofo*. En el *Sofista*, la explicación es casi una digresión, y puede ser que Platón haya deseado restringirla al menor espacio posible. Será conveniente, sin embargo, que hagamos ahora un análisis de la estructura de las Formas, basado en las indicaciones que da el mismo Platón. El problema, por lo demás, se relaciona estrechamente con la cuestión que se viene postergando desde el *Parménides*: ¿cómo y en qué sentido una Forma es al mismo tiempo una y muchas?

Debemos indicar, una vez más, que no se puede dar ninguna explicación satisfactoria de las relaciones entre las Formas platónicas en términos de lógica aristotélica. Hemos visto que Platón no se ocupaba de las formas proposicionales; su Dialéctica estudia realidades, y su concepción de estas realidades era radicalmente diferente

de la de Aristóteles. Cuando Aristóteles considera a los elementos constituyentes de las proposiciones —sujetos y predicados— hay allí involucrados supuestos metafísicos. Hay cosas —sustancias— cuya naturaleza es tal que sus nombres sólo pueden ser sujetos; otras —atributos— cuyos nombres sólo pueden ser predicados. Las cosas más concretas del mundo son sustancias individuales concretas, que tienen un ser esencial además de ese sustrato material que les impide ser otra cosa que sujeto, y una serie de atributos inherentes y dependientes. Los conceptos específicos y genéricos no son sustancias primarias con una existencia independiente, no son realidades llenas de sangre, sino abstracciones. En consecuencia, cuanto más alto ascendemos en la jerarquía de géneros y especies, más lejos estamos de la realidad plena. Cuanto más alto es el término, más pobre es su contenido y más abstracto se vuelve. Cada proposición, se nos dice, tiene un sujeto y un predicado. El sujeto propio es la sustancia real, que existe independientemente. Predicados son todas las cosas que se afirma que «pertenecen a» una sustancia, incluyendo su especie y género, sus cualidades, cantidad, etcétera. Por último, estos predicados son clasificados en categorías —un conjunto de casillas de palomar a cada una de las cuales (y sólo a una) puede asignárseles un predicado dado.

Ahora bien, no podemos imponerle todo esto a Platón. Su ontología, como Aristóteles no tardó en señalar, era fundamentalmente diferente. Los miembros individuales de una clase de cosas existente en el tiempo y el espacio no son cosas «reales» (ὄντως ὄντα). Se generan y perecen y cambian; son indefinidas en número e incognoscibles. No pueden formar parte de verdades que pueden ser conocidas; no son los sujetos de las verdades universales de la ciencia. El objeto de la Dialéctica no es establecer proposiciones que adscriban un predicado a todos los individuos de una clase. El objetivo es la definición de una especie indivisible —una Forma— por el género y diferencias específicas. Lo que definimos no es «todos los hombres» sino la Forma única «Hombre». Una definición no es una proposición de sujeto y predicado. La fórmula «figura plana de tres lados», que consta de varias palabras, es el enunciado explícito de los contenidos complejos de la Forma «Triángulo». Las dos expresiones son equivalentes, ninguna de las dos es «predicado» de la otra. El enunciado platónico «Hombre (la Forma) es Animal (pertenece a, está mezclada con, la Forma Animal)» no es lo mismo que los enunciados «Todos los

hombres son animales» o «Animal (el predicado) pertenece a todos los hombres (como sujetos)». La ciencia platónica no tiene nada que decir de «todos los hombres» o de «algunos hombres» o de «este hombre». Los únicos términos que contempla son las Formas.



La pregunta de cómo Platón concebía las relaciones de las Formas entre sí ofrece una peculiar dificultad. Su metafísica está muy alejada de la ontología inconsciente del sentido común, arraiga en la estructura de la lengua griega, a la que se ajusta muy bien la concepción aristotélica. Sin embargo, Platón insiste en usar el lenguaje corriente, y nos vemos reducidos a inferir su concepción, en parte por lo que conocemos de su metafísica, y en parte por las metáforas que él emplea. A la cabeza de su Tabla de División, se halla una Forma Genérica, por ejemplo: «Animal». Dividimos esa Forma, según las diferencias subordinadas en las especies indivisibles, Hombre, Oso, León, etcétera. Por debajo está sólo el número indefinido de hombres, osos, leones individuales que no tomamos en cuenta. Ahora bien, cuando dividimos «Animal», ¿qué estamos dividiendo? No la clase de todos los animales individuales, sino una Forma o naturaleza individual compleja, cuyas Formas subordinadas son llamadas «partes» (μόρια, μέρη). Se dice que la Forma genérica las «abarca», como un todo abarca sus partes, y también las «invade» como un carácter único extendido «por doquier», «entre muchas», a través de todas ellas. Es este todo el que dividimos, como dice el *Fedro*, «de acuerdo con sus articulaciones naturales» (κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκεν, *Fedro*, 265e).

Siendo esto así, Platón no puede sostener que cuanto más alto ascendemos en la jerarquía de géneros y especies, más pobres de contenido se vuelven los términos.[25] Si eso fuera cierto, el más alto

25. Sobre este punto, véase Stenzel, *Zahl und Gestalt*, págs. 115 y sigs.

de todos sería el más pobre. El movimiento del pensamiento hacia arriba conduciría a la más sombría de las abstraciones, no (como hemos aprendido en la *República*) a la más plena y rica de las realidades, la fuente de toda otra realidad y verdad. Uno de los Géneros importantes que será mencionado ahora es el Ser (Existencia, Realidad). Supongamos que esa Forma está a la cabeza de toda la jerarquía. Si fuera la más desnuda de todas las abstracciones, nada podría extraerse de ella mediante un intento de dividirla en partes. No tendría partes, sino que sería tan simple e indivisible como el Ser Uno de Parménides. En la concepción de Platón, la Forma más alta, sea ésta llamada «Ser» o «lo Uno» o «el Bien», no debe ser la más pobre sino la más rica, un universo de ser real, un todo conteniendo todo lo que es real en un orden individual, un Ser Uno que es también muchos. Una Forma semejante está muy lejos de parecerse a una categoría aristotélica; porque las categorías son precisamente las más desnudas de las abstracciones, y están a gran distancia de la realidad sustancial.

Consideremos ahora las Formas más bajas en la jerarquías, las *species infimae*. Cada una de éstas es llamada indivisible (ἄτομον εἶδος) porque el proceso de División no puede ser llevado más adelante. Debajo de la *infima species*, como «Hombre», por ejemplo, no hay nada más que los hombres individuales, que participan directamente de esa Forma y que no entran en consideración. Pero la especie no es simple e indescomponible; si lo fuera no podría ser definida, y el objeto de todo el procedimiento es definirla en términos de la Forma genérica y de todas las diferencias que aparecen en su linaje. Los nombres Animal, Bípedo, Racional, son los nombres de partes o constituyentes de la Forma compleja específica, Hombre. Esta Forma también es un Uno que es al mismo tiempo muchos. Entonces tanto la Forma genérica como la específica son complejos. La Forma genérica contiene todas las especies y su naturaleza las ocupa a todas ellas. La especie más baja contiene la naturaleza del género y las diferencias significativas.

Puede sernos de utilidad un diagrama. En Lógica se suelen emplear círculos para simbolizar a los géneros y a las especies como clases. El círculo grande es un corral en el que están encerrados todos los animales; los corrales más pequeños contienen a todos los leones, a todos los hombres, etcétera. Éstos son conjuntos de individuos idénticos a los de «algunos animales». Pero Platón no se

A. Visión Directa
de una persona frente
al ojo del observador

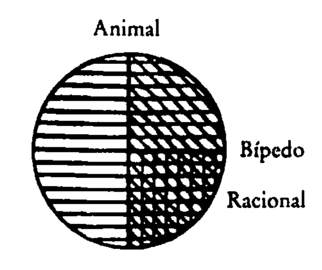
Persona
Derecha
Izquierda
Rayos
Combinados
Izquierda
Derecha
Ojo

B. Reflejo
de una persona que
mira un espejo

Imagen
Superficie
del espejo
Rayos
Combinados
Luz de
la persona
Izq.
Izq.
Der.
Derecha
Ojo
Persona

ocupa de los individuos.[26] Ahora bien, es necesario valerse de un diagrama diferente para simbolizar las relaciones entre las Formas. Podemos hallarlo si nos atenemos fielmente a la metáfora de la «mezcla» de Platón.

Tomemos un círculo para representar la Forma genérica «Animal», y supongamos que esta área está coloreada de azul. Lo azul representa el carácter o naturaleza «Animalidad». Ahora dividamos



el círculo en dos semicírculos y coloreamos a uno de rojo, simbolizando la naturaleza de la diferencia «Bípedo» (el otro será para «Multípedo»). Los dos colores se combinarán ahora en el semi-

26. Proclo, *in Parm*: I, pág. 42 (Cousin), que interpreta al *Sof.* 253d, observa correctamente, además, que el género (μία ἰδέα διὰ πολλῶν τεταμένη) no es un agregado (ἄθροισμα) a las especies, sino que está presente en cada una de las especies, y es anterior a ellas, y cada una de ellas participa de él.

círculo. Añadamos luego la otra diferencia «Racional», un tercer color que se combine con los otros dos. La combinación de estos tres colores representará el contenido complejo de la Forma específica «Hombre», si suponemos que se define como «animal bípedo racional».

Si ahora imaginamos líneas limítrofes y colores que representen todas las otras diferencias que han sido llenadas, el resultado total será un cuadro de la Forma compleja genérica, Animal. La circunferencia del círculo simbolizará que el género es «una Forma singular que abraza muchas Formas diferentes» que son sus partes. El color original, azul, simboliza que la naturaleza, animalidad, «invade» todas las partes del área. Las especies son «muchas Formas, diferentes unas de otras y abrazadas desde fuera por una Forma singular». Son «todos» complejos y definibles. La Forma genérica que está dividida no es la abstracción, animalidad. Las diferencias no son partes del significado de animalidad; si «bípedo» fuera parte del significado de «animalidad», todos los animales serían bípedos. Lo que está dividido es la Forma total compleja, Animal, representada por la muestra completa de colores.

Esta representación tiene una estrecha relación con la descripción de la Forma, Animal, en el *Timeo* (30a). Dios plasmó el universo visible como una criatura viviente, con cuerpo, alma e inteligencia. ¿Qué modelo tomó? No el de alguna «parte» (τῶν ἐν μέρους εἴδει, a saber: especie de animal); porque entonces sería imperfecto, sino el modelo de «aquello de lo cual todas las criaturas vivientes diferentes de él mismo, diversamente y en sus clases, son partes (μόρια), porque él abarca y contiene en sí mismo a todos los animales inteligentes (Formas específicas de especie de animal), así como este (visible) cosmos nos contiene a nosotros y a todas las otras criaturas visibles que existen (clases de animales individuales)». Nuevamente en 39e, el Creador, proponiéndose modelar todas las criaturas vivientes del cosmos a partir de la imitación de su modelo, «se propuso que este mundo recibiría también tales y tantas Formas cuantas la inteligencia discierne que están contenidas en la Criatura Viviente que verdaderamente es (ἐνούσας ἰδέας τῷ ὅ ἔστι ζῷον)».

Sólo representando así a la Forma compleja, Animal, podemos satisfacer las condiciones: 1) que la Forma genérica debe ser un todo del cual las Formas específicas son partes; 2) que la Forma más alta en una Tabla de División debe ser la más rica, y no la más pobre, en

contenido; 3) que cada Forma específica debe ser semejante a un todo de partes, compleja y definible.

Tomemos ahora el diagrama completo con todos sus colores combinados, para representar lo Real, la muestra completa de Formas que el dialéctico tiene que dividir, y puede dividir porque es compleja. Es esto lo que se denominó «lo perfectamente real» (τὸ παντελῶς ὄν) o la Totalidad» (τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν) en la discusión con los Amigos de las Formas, en la medida en que lo Real consiste en un paradigma de Formas inmutables. Este complejo de Formas era lo que los Amigos de las Formas reconocían originariamente: una unidad que era también una multiplicidad, contrapuesta con la Unidad parmenídea, que excluía la pluralidad. Hemos convenido que este paradigma inmutable debe ser reconocido como una necesidad de pensamiento y de discurso. Añadimos, es verdad, que no es el todo de la realidad; lo real debe incluir un cambio tal como el que está implicado en la vida y la inteligencia. Pero ahora no estamos ocupándonos de esta adición, sino sólo del modelo inmutable de las Formas, como objeto de conocimiento.

Sin embargo, tan pronto como hemos alcanzado la conclusión de que lo Real debe contener «todo lo que es inmutable y todo lo que está en cambio», argumentamos que lo Real no puede ser lo mismo que la realidad misma. Si tomamos dos Formas cualesquiera, Movimiento y Reposo, la realidad misma es una «tercera cosa» que debe pertenecer a ambas y «abrazarlas». Del mismo modo le objetábamos a los físicos que la realidad misma no puede ser lo mismo que «Calor» o «Frío», o que «el Calor y el Frío», que para ellos constituía lo Real. Esta realidad misma (Existencia) será descrita ahora como uno de los Géneros más importantes. Es una Forma singular, o carácter, extendida por todas partes a través de muchas Formas diversas que se mezclan con ella. En el diagrama aparecerá como el color único que está esparcido por toda el área, antes de que se añadan los demás colores. Es simplemente el significado de la palabra «Existencia», cuando decimos que «Movimiento» o cualquier otra Forma «tiene existencia», «existe». Otras Formas tales como Movimiento y Reposo son partes de lo Real, no son partes de la realidad misma. Si realidad misma tiene alguna definición, ni Movimiento ni Reposo ni ninguna otra Forma subordinada pueden aparecer en su definición, no más que «bípedo» puede aparecer en la definición de «animalidad».

254b-d. *Tres de las más importantes Formas, seleccionadas con el propósito de servir como ejemplificación: Existencia, Movimiento, Reposo*

El Extranjero abandona ahora su digresión sobre la Dialéctica para dar el próximo paso en su argumentación. El propósito de esta sección, dedicada al tratamiento de la combinación de las Formas, es sacar a luz esos significados de «es» y «no es» que se deben tener en cuenta para la prueba de que «lo que no es», en ciertos sentidos, puede sin embargo existir. La discusión se simplifica porque se toman tres Formas: Existencia, Movimiento, Reposo, aislándolas de las restantes, y se considera qué enunciados verdaderos, afirmativos o negativos, pueden hacerse acerca de ellas, y qué significan esos enunciados.

254b. *Extr.* Ahora que nos pusimos de acuerdo, entonces, en que
algunos de los Géneros se combinarán entre sí y que otros,
no, y que algunos se combinarán con una pequeña cantidad,
otros con un número mayor, mientras que algunos ocupan
c. a todos y nadie impide que se combinen con todas las cosas,
continuemos el razonamiento de esta manera. No consideremos a todas las Formas por temor a sentirnos confundidos en una multitud semejante, sino que elijamos algunas de aquellas que son reconocidas como las más (*o* muy) importantes, y consideremos en primer lugar sus diversas naturalezas y luego en qué medida son capaces de combinación con otras. De ese modo, aunque no podamos ser capaces de concebir Ser y No-Ser con perfecta claridad, podremos por lo menos explicarlos lo más satisfactoriamente posible, den-
d. tro de los límites que nos impone el estado actual de nuestra indagación,[27] y ver si hay una salida que nos permita afirmar que lo que no es, *es realmente* lo que no es, y resultar ilesos.

Teet. Sí, es mejor que hagamos eso.

27. Posiblemente una insinuación de que en lo sucesivo no haremos todas las distinciones que requeriría una exposición completa, o por lo menos no se destacarán las que no tengan que ver directamente con la conclusión buscada.

Extr. Ahora, entre los Géneros, aquello que estábamos tratando hace un momento —Existencia misma, Reposo y Movimiento— son muy importantes.[28]
Teet. Muchísimo.
Extr. Y, observa, diremos que dos de los tres no se combinarán unos con otros.[29]
Teet. En efecto.
Extr. Mientras que Existencia puede combinarse con ambas, porque seguramente ambas existen.
Teet. Por supuesto.
Extr. De modo que ellas suman tres en total.

28. Habitualmente se traduce mal esta oración. Se toma μέγιστα como si fuera τὰ μέγιστα y se la considera sujeto: 1) Apelt: *Die wichtigsten Gattungsbegriffe, die wir vorher durchgingen, waren doch das Seiende selbst sowie Stillstand und Bewegung*. (γενῶν no es, por supuesto, el antecedente de ἅ: el relativo sería ὧν). 2) Campbell: *Los géneros más importantes son aquellos que acabamos de considerar*. 3) Diès: *Or les plus grandes des genres sont ceux précisément que nous venons de passer en revue: l'être lui-même, le repos et le mouvement*. La cuestión importa porque todas estas traducciones indican que Existencia, Movimiento y Reposo son *los* géneros más importantes. Platón no afirma eso. En la intervención anterior, se decía que seleccionaríamos «*algunos* de los que son reconocidos como más (o muy) importantes». Ahora nos dice cuáles son estos «algunos»; pero son solamente *algunos* de los más importantes, no *los* más importantes. El sujeto es ἃ νυνδὴ διῇμεν: es predicado, ocupa el primer lugar por razones de énfasis y porque funciona como vínculo con la intervención anterior. Podríamos traducir: «Ahora bien, esta descripción "más importante" (*o* "muy importante") entre los Géneros se aplica a aquellos de los que nos hemos venido ocupando, a saber Existencia, Reposo, Movimiento». En consecuencia, los tomamos como esos *algunos* que dijimos que consideraríamos. Pero hay otros de la más alta importancia, como indicaba la intervención anterior. Mismidad y Diferencia, que se añaden ahora, son de la misma importancia y, en verdad, son «más amplios» que el Movimiento y Reposo, siendo «omniabarcadores», como la Existencia. Estas intervenciones dan la posibilidad de que pueda haber cualquier número de otros μέγιστα γένη que no hace falta mencionar para nuestro propósito. Las consecuencias de esa errónea traducción se advertirán en seguida.

29. En 252d se ha señalado que el Movimiento no se ha de mezclar con el Reposo. Lo importante de estas oraciones es que Existencia, Movimiento y Reposo son tres formas distintas, ninguna de ellas idéntica a la otra.

Ya es habitual llamar «Categorías» platónicas a estos Géneros muy importantes junto con la Mismidad y la Diferencia. El uso de este término se basa en parte en la mala traducción que ya hemos señalado, que hace de la Existencia, el Movimiento y el Reposo «los Géneros más importantes» o «*los* Géneros supremos», y en parte en un pasaje de las *Enéadas* de Plotino, donde éste, después de demoler las categorías aristotélicas, deduce estos cinco Géneros como «los Géneros o principios del Ser» (γένη ο ἀρχαὶ τοῦ ὄντος). Probablemente Plotino estaba pensando no sólo en nuestro pasaje sino en la aparición de Ser, Mismidad y Diferencia en el pasaje tan notablemente plástico del *Timeo*,[30] donde se describe el alma del mundo. Ese pasaje, que no dice nada sobre Movimiento y Reposo, no da pie, sin embargo, a una lista de cinco Géneros o principios; y el razonamiento que se desarrolla aquí en el *Sofista* tampoco da derecho a suponer que estos cinco Géneros ocupen el lugar que luego corresponderá a las categorías de Aristóteles, ni que se los llame «categorías». Quizás haya entre los filósofos modernos algún sentido de esa palabra vaga y ambigua y que podamos considerar apropiado para nuestro caso. Pero ahora nos estamos ocupando de su uso en el siglo IV a. de C. y adscribírsela a Platón en un sentido diferente del de Aristóteles sería sembrar la confusión.

Platón nunca usa la palabra «categoría». No hay prueba alguna de que κατηγορία no significara algo más que «acusación» hasta que Aristóteles le dio un uso técnico en Lógica. El verbo κατηγορεῖν era empleado en el discurso ordinario para significar «declarar», «afirmar». Aristóteles necesitaba una palabra especial para designar lo que se afirma de un sujeto; adoptó κατηγόρημα para señalar «predicado» y κατηγορία para indicar «predicado» o «predicación». «Categoría» fue empleada, por último, como una expresión corta que señala los «modos» o «formas de predicación» (σχήματα τῆς κατηγορίας) a los que se llega tomando un sujeto —digamos «Sócrates»— y tabulando todas las clases de afirmaciones que se pueden hacer de él. «Sócrates es un hombre, un animal»: estos predicados son esenciales y pertenecen a la categoría de Sustancia. «Sócrates es blanco»; ésta es Cualidad. Sócrates tiene cinco pies de alto: ésta es Cantidad. «Sócrates está en el Liceo»: éste es Lugar; y así sucesivamente. El tratado de las Categorías hace una lista de

30. 35a, 37a.

diez modos semejantes de predicación, ya que difícilmente podría bastar con un número menor.

Además, estos predicados aparecen como entidades de diferentes clases y que están relacionadas con el sujeto de diferentes formas. Desde entonces las categorías también proporcionan una clasificación de todas las cosas que existen de acuerdo con su modo de existencia. Son, entonces, clases últimas e irreductibles, a las que se llega cuando se plantea la pregunta «¿Qué es esto?» hasta sus últimas consecuencias. «¿Qué es Sócrates? Un hombre. ¿Qué es un hombre? Un animal. ¿Qué es un animal? Una sustancia». Aquí alcanzamos una clase de última entidad: «¿Qué es esto? Rojo. ¿Qué es rojo? Un color. ¿Qué es un color? Una cualidad». Una vez más hemos alcanzado una clase última; y así sucesivamente.

Ninguna de estas clases puede ser reducida o subordinada a ninguna otra. Son los *summa genera* de las cosas, a los que se remiten todas las cosas existentes. Si pensamos ahora en los Géneros como clases, un *summum genus* es una de las clases más amplias, de la mayor extensión posible. Es fácil ver por qué la frase de Platón μέγιστον γένος, que podría ser (erróneamente) traducida como «muy amplio» o «el género más amplio» se confundirá con las categorías de Aristóteles.

La confusión no se justifica de ninguna manera. Ninguno de los cinco Géneros (Formas, no clases) de Platón es, en opinión de Aristóteles, una categoría. Tomemos «Ser» o «Existencia». En varios lugares Aristóteles dice que Ser (Existencia) y Unidad no son categorías, precisamente porque pueden ser predicados de todas las cosas; no entran en ninguna de las diez casillas de palomas. Lo mismo vale para la Mismidad y la Diferencia. Como advierte Platón, se puede decir que cualquier cosa es lo mismo que sí misma, y diferente de toda otra cosa. Por esa misma razón Aristóteles niega que sean categorías. Que Movimiento y Reposo sean categorías es algo que nunca podría ocurrírsele a Aristóteles, ni tampoco los críticos modernos pueden explicar que Movimiento y Reposo sean *summa genera* ya sea de entidades o de predicados. El resultado es que Platón nunca usa la palabra, y Aristóteles, que la usa, la considera inaplicable a cualquiera de los cinco Géneros.

La confusión que resulta de la introducción de la palabra puede ilustrarse con la Introducción de Campbell al *Sofista*. En una página (XVII) dice: «Advertimos que estos predicados de mismidad y diferencia no son menos universalmente aplicables que la forma de Ser.

Así, Ser, Mismidad, o Diferencia, para usar el lenguaje aristotélico, son predicamentos universales o categorías. Todo aquello de lo que podemos hablar existe, es lo mismo en una relación, diferente en otras, y está ya en reposo o en movimiento o de ambas maneras diferentes al mismo tiempo». La razón que tiene Campbell para llamar a los Géneros «categorías» es precisamente la razón por la que Aristóteles rehúsa darles ese nombre. En la página siguiente el lector se sorprende frente a la siguiente afirmación: «Pero las categorías de Platón no están conectadas con la teoría de la predicación, con respecto a la cual, como se ve incluso en el *Sofista* 261c, Platón ha progresado muy poco. Incluso las del *Sofista* son más bien ontológicas que lógicas, y son más estrechamente análogas a las "cuatro causas" de la *Metafísica*: denotando para usar una adecuada caracterización de Plotino, más bien los elementos que las clases de Ser». Podemos replicarle que las categorías de Aristóteles *están* conectadas con la teoría de la predicación; que él nunca llama categorías a sus cuatro causas y que las categorías son Géneros del Ser, y no elementos. En efecto, el uso aristotélico de «categoría» es totalmente equívoco; la palabra no tenía ningún otro sentido técnico en el siglo cuarto.

Éstas son las confusiones que se producen al querer interpretar a Platón en términos de lógica aristotélica. Plotino y los críticos modernos se han confundido por la frase «muy importante (o muy amplios) Géneros». La palabra *genus* vino a ser empleada posteriormente en oposición a *eidos*, «especie». Pero Platón en el *Parménides*, y a través de todo el *Sofista*, utiliza «género» (γένος) y «Forma» (εἶδος) indistintamente.[31] Ambos no significan «especie» o «clase», sino «Forma» o «Naturaleza» (se emplea φύσις e ἰδέα como sinónimos). No se piensa en ninguno de los Géneros como una clase, compuesta ya por entidades o por predicados. El epíteto μέγιστον puede significar no otra cosa que «muy importante».[32] Pero el significado amplio puede incluirse dentro del mismo sentido que el que se aplica a las Formas (no clases genéricas o específicas que están ilustradas

31. En este pasaje dice el Extranjero: «Elijamos algunas de las Formas (εἴδη) más importantes, y luego, "entre los Géneros" (γενῶν), aquellos que hemos considerado que son muy importantes».

32. «Los géneros más altos», «los géneros más importantes» (Campbell); *die wichtigsten* (Apelt); *les plus grands* (Diès). Deberíamos evitar «más alto» porque sugiere *summum genus*.

como áreas en nuestro diagrama. Anteriormente, cuando hizo sus tablas de división, Platón habló de dividir una Forma compleja genérica en partes que son μέγιστα.[33] Esta palabra probablemente significa tanto «amplio» como «importante», porque en una tabla de división, las diferencias deberían considerarse en un orden de amplitud descendente; el campo de la Forma genérica se estrecha a cada paso. Existencia, Mismidad, Diferencia son muy amplias porque invaden y se mezclan con toda otra Forma y unas con otras. Pero Platón no dice que estas Formas muy amplias o muy importantes sean las más amplias en el sentido de que no hay otras de igual extensión. Unidad tiene tanto derecho como Ser, porque es verdad respecto de cualquier cosa que es una. El *Parménides* muestra con suficiente claridad que Platón era consciente de esto, y a Plotino le resultará difícil explicar por qué la Unidad no está incluida.[34] Además, Movimiento y Reposo no son tan amplios como los otros por ser contrarios, dividen el campo de los existentes que están entre ellos, y se excluyen mutuamente. Esto por sí mismo es suficiente para probar que «*las* Formas más amplias» sería una traducción errónea.

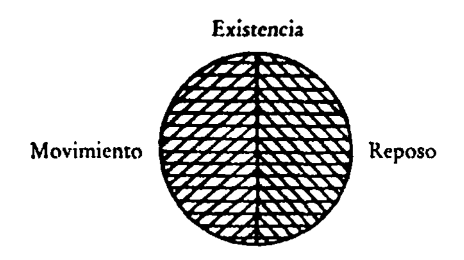
La consecuencia realmente importante de la confusión con las categorías es que algunos críticos modernos, siguiendo a Plotino, encuentran un significado metafísico en el pasaje que sigue, y en particular suponen que Movimiento y Reposo son considerados ahora con referencia al papel que desempeñan en la economía del universo.[35] No existe, empero, ninguna indicación en el texto de que alguno de estos cinco Géneros sea deducido o desprendido de algún otro. Son simplemente puestos desde el principio, como algunas (pero no todas) de las Formas importantes. Lo que se propone elucidar a continuación es la naturaleza de la Existencia, Mismidad y Diferencia (no de Movimiento y Reposo). El análisis de estas tres Formas proporcionará todos los sentidos de las palabras «es» y «no es» que estamos buscando. Con este propósito, Platón necesita otros dos términos

33. 229b, «¿Hay solo un género (γένος) de Instrucción, o varios, y dos de ellos μεγίστω?» Si dividimos la ignorancia «por el medio» (κατὰ μέσον), encontramos una Forma (εἶδος) que es μέγα y equilibra todo el resto. En 220b la pesca se divide κατὰ μὲγιστα μέρη.

34. *Enéadas* VII, II, 9.

35. Mure (*Aristotle*, 1932, págs. 55 y sigs.) resume una teoría de esta clase que pertenece al prof. Joachim.

que son contrarios y que tienen tanto la relación de Incompatibilidad (ἀμείκτω πρὸς ἀλλήλω, 254d) como la de Diferencia. Elige Movimiento y Reposo porque (como dice el Extranjero) si nos hemos estado ocupando de ellos no ha sido con ninguna otra intención. Ellos figuran en la lista de términos contrarios de las aporías de Zenón, que menciona el *Parm.* 129d: «Semejanza y Desemejanza, Pluralidad y Unidad, Reposo y Movimiento y todas las demás cosas».[36] Cualquier otro par de Formas incompatibles serviría también. Si Platón hubiera usado símbolos, debería haber escrito, no Movimiento y Reposo, sino A y No-A, para cada par de contrarios. Si el lector sustituye en el razonamiento que sigue a Movimiento y Reposo por estos símbolos, encontrará que su significado y conclusiones no se ven de ninguna manera afectados por el cambio. Lo que se discute es únicamente la naturaleza y significados de Existencia, Mismidad y Diferencia. La naturaleza del Movimiento (como tal) y del Reposo (como tal) no



está puesta en cuestión en absoluto.[37] El único hecho importante es que son contrarios e incompatibles. Bastará un diagrama que represente a las tres Formas tomadas separadamente de las otras para simbolizar todas las relaciones que se distinguirán en el análisis que sigue.

La línea que separa Movimiento y Reposo representa su incompatibilidad. Los tres colores diferentes simbolizan las diferentes naturalezas de las tres Formas. Movimiento y Reposo se mezclan con Existencia, pero no la una con la otra.

36. También *Fedro* 261d alude a las pruebas del eleático Palamedes (Zenón) de que las cosas son «semejantes y desemejantes, una y muchas, en reposo y en movimiento». Véase Introd. pags. 29-32.

37. Excepto en el caso de que se siguieran ciertas consecuencias sobre (p. ej.) el movimiento real, si «el Movimiento existe» no fuera verdadero.

Antes de introducir las otras dos Formas omniabarcadoras —Mismidad y Diferencia— podemos considerar los enunciados que ya se han formulado sobre Existencia, Movimiento y Reposo.

> Movimiento (o Reposo) se mezcla con Existencia (y con otras Formas que incluyen Mismidad y Diferencia).
> Movimiento no se mezcla con Reposo.

Éstos son enunciados de compatibilidad e incompatibilidad. Platón no pone especial atención en los enunciados negativos de este tipo, cuando niega que una Forma se mezcle o se combine con otra o participe de otra. Como ya se ha señalado, la relación a la que se apunta no es el significado de la «cópula», que une sujeto a predicado en la Lógica tradicional, puesto que entonces podríamos igualmente haber dicho «Existencia se mezcla con Movimiento». De aquí en adelante, aunque se usa la palabra «participar», la relación no es la misma que la que conecta a un hombre individual, por ejemplo, con su Forma específica, Hombre, como en «Sócrates es humano». Todos los enunciados que asignan «nombres» a cosas individuales ya han sido considerados al comienzo de toda esta argumentación (251a, pág. 493). La «cópula» no tiene lugar en el esquema platónico de las relaciones entre las Formas. Los dos enunciados anteriores son equivalentes a

> Movimiento (o Reposo) existe
> Movimiento no reposa

«Existir» y «reposar» son verbos, y a los verbos se los define luego como nombres de «acciones», aunque, como veremos, no debemos pensar que esta definición sea muy adecuada.[38] Se considera que las acciones, significados de los verbos, son Formas. Platón no se plantea la pregunta de si esas Formas difieren en algo importante de las Formas que constituyen los significados de los nombres o adjetivos. En lo sucesivo, ya no se analizarán más estos tipos de enunciado, que expresan compatibilidad o incompatibilidad. Vamos a ocuparnos especialmente de un conjunto de enunciados de este tipo, a saber:

38. Véase la pág. 381.

El Movimiento (o cualquier otra Forma) existe.

Todo enunciado semejante, cualquiera que sea la Forma que constituya el sujeto, es verdadero. Si sustituimos:

El Movimiento *es* un existente
El Movimiento *no es* una cosa en reposo,

la palabra «es» significará «es lo mismo que» (el otro sentido de «es» que vamos a considerar ahora).

254d-255e. *Otras dos Formas: Mismidad y Diferencia, que difieren de las tres anteriores, pero que son omniabarcadoras*

El Extranjero introduce a continuación dos Formas nuevas, Mismidad y Diferencia, y muestra en detalle que ninguna de éstas puede identificarse ni con Existencia, ni con Movimiento, ni con Reposo. Tendremos de este modo cinco Formas diferentes por completo e irreductibles, cuyas combinaciones podemos estudiar.

254d. *Extr.* Y cada una de ellas (Existencia, Movimiento, Reposo) es *diferente* de las otras dos,[39] y la *misma* que sí misma.

e. *Teet.* Así es.

Extr. Pero, ¿qué queremos decir con estas palabras que acabamos de usar —«mismo» y «diferente»—? ¿Son ellos un par de Géneros diferentes de aquellos tres, aunque siempre, necesariamente, en mezcla con ellos, de modo que debamos
255. considerar a las Formas como cinco en total, y no tres? O, ¿cuando decimos «mismo» o «diferente», estamos usando inconscientemente un nombre que pertenece a uno u otro de esos tres Géneros?

Teet. Posiblemente.

Extr. Bien. Movimiento y Reposo de ninguna manera pueden ser (idénticos a) Diferencia o Mismidad.

Teet. ¿Por qué no?

Extr. Ni Movimiento ni Reposo pueden ser (idénticos a) algo que digamos de ambos en común.

39. Este enunciado destaca inmediatamente que la Diferencia es distinta de la Incompatibilidad, porque Movimiento y Reposo no son incompatibles con la Existencia.

Teet. ¿Por qué?

Extr. Porque el Movimiento estaría en reposo y el Reposo en movimiento; porque cualquiera de los dos (Movimiento o Reposo) que se vuelva aplicable a ambos (al ser identificado ya con la Mismidad o con la Diferencia, que *son* aplicables a ambos) forzará al otro (Reposo o Movimiento) a transfor-
b. marse en lo contrario a su propia naturaleza y de este modo a participar de su contrario.

Teet. Así es.

Extr. Pero ambos participan de la Mismidad y de la Diferencia.

Teet. Sí.

Extr. Entonces no debemos decir que la Mismidad o la Diferencia son (idénticos a) Movimiento, ni tampoco a Reposo.[40]

Teet. No.

Extr. ¿Vamos a concebir, entonces, la Existencia y la Mismidad como una cosa singular?

Teet. Quizá.

Extr. Pero si «Existencia» y «Mismidad» no tienen diferencia de significado, una vez más, cuando digamos que Movimiento

40. Este argumento está muy condensado y resulta algo oscuro a pesar de los agregados que le he interpolado en la traducción. Queremos demostrar que ni la palabra «Movimiento» (o «estar en movimiento») ni la palabra «Reposo» (o «estar en reposo») pueden significar lo mismo que la palabra «Mismidad» (o «ser lo mismo») o la palabra «Diferente» (o «ser diferente»). La prueba es: 1) Sabemos que:

Movimiento se mezcla con Mismidad
Reposo se mezcla con Mismidad
Movimiento se mezcla con Diferencia
Reposo se mezcla con Diferencia.

2) Decimos ahora: Nada que pueda decirse (mezclarse) tanto de Movimiento como de Reposo —y Mismidad y Diferencia se mezclan con ambos— puede ser idéntico a ninguno de los dos. 3) Supongamos, a modo de ejemplo, que Movimiento es idéntico a Mismidad. Entonces «Movimiento» puede reemplazarse por «Mismidad» en cualquier enunciado. El segundo enunciado de 1) («El Reposo se mezcla con Mismidad») se convertiría en «El Reposo se mezcla con Movimiento». Lo que es falso. En consecuencia, el Movimiento no es idéntico a la Mismidad. La misma prueba puede servir para todas las demás identificaciones del Movimiento con la Diferencia, el Reposo con la Diferencia, el Reposo con la Mismidad.

c. y Reposo, ambos, «existen», estaremos entonces hablando de ellos como siendo «lo mismo».

Teet. Pero eso es imposible.

Extr. Entonces, Mismidad y Existencia no pueden ser una cosa.

Teet. Difícilmente.

Extr. Podemos, entonces, establecer que la Mismidad es una cuarta Forma, que se añade a nuestras tres.

Teet. Ciertamente.

A continuación se descuida un poco la naturaleza de la Mismidad, aunque no se justifica la observación de Campbell de que «la distinción entre Ser y Mismidad es difícil de sostener en los párrafos sucesivos». La distinción es clara aunque no esté expresada, porque nuestra principal preocupación será la Diferencia: estamos tratando de evitar confusiones sobre los significados de «no es» más que sobre los significados de «es». Cada Forma, hemos visto, es «lo mismo que sí misma» (254d). Es decir, cada Forma es lo que es, tiene una naturaleza que le es peculiar y constante, de modo que es «siempre la misma» (ἀεὶ ὡσαύτως ἔχει), o guarda su identidad. Esta identidad aparece en el diagrama como el color específico que representa a la naturaleza o esencia (οὐσία) de la Forma. Esta esencia es, por supuesto, diferente de su existencia. Se considera a la Mismidad misma como una Forma singular de la cual son ejemplos todas estas mismidades, así como podríamos llamar al color la Forma única de la cual son ejemplos todos los diversos colores de nuestro diagrama. Así, la Mismidad es omniabarcadora, como la Existencia, y es diferente de la Existencia. Tenemos de este modo dos significados de «es»: «existe» y «es lo mismo que».

255c. *Extr.* ¿Y vamos a considerar a la Diferencia como una quinta? ¿O debemos pensar en la Diferencia y en la Existencia como dos nombres para un Género singular?

Teet. Quizá.

Extr. Pero supongo que tú admites que, entre las cosas que existen, de algunas se dice que son lo que son[41] precisamente

41. El agregado de las palabras «son o que son» está justificado por el enunciado que le sigue (d7) de que lo que es diferente *es lo que es* (τοῦθ ὅπερ ἐστίν) con referencia a otra cosa. Véase también *Parm.* 133c, ὅσαι τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἵ εἰσιν, por ejemplo αὐτὴ δεσποτεία αὐτῆς δουλείας ἐστὶν ὅ ἐστι.

en sí mismas, y de otras que son lo que son con referencia a otras cosas.

Teet. Por supuesto.

d. *Extr.* Y a lo que es diferente se lo denomina siempre así con referencia a otra cosa, ¿no es cierto?

Teet. Así es.

Extr. Eso no ocurriría si Existencia y Diferencia no fueran cosas muy diferentes. Si la Diferencia participara de ambos caracteres,[42] como lo hace la Existencia, habría a veces, dentro de la clase de cosas diferentes, algo que sería diferente no con referencia a otra cosa. Pero, de hecho, encontramos indudablemente que cualquier cosa que sea diferente, es lo que es necesariamente con referencia a otra.

Teet. Es como tú dices.

e. *Extr.* Entonces debemos considerar que la naturaleza de la Diferencia es la quinta Forma que estamos individualizando.

Teet. Sí.

Extr. Y, más aún, diremos que esta naturaleza invade todas las Formas, porque cada una es diferente del resto, no en virtud de su propia naturaleza, sino porque participa del carácter de la Diferencia.

Teet. Así es.

Se distingue ahora la Diferencia de la Existencia por el hecho de que la Existencia se mezcla con («participa de») ambos caracteres, pertenecientes respectivamente a cosas que «son lo que son precisamente en sí mismas (καθ' αὑτά) y a cosas que «son lo que son con referencia a otras» (πρὸς ἄλλα). He evitado las palabras «absoluto» y «relativo» porque algunas de sus asociaciones son equívocas.[43] Sin

42. A saber, τὸ καθ' αὑτό y τὸ πρὸς ἄλλο. Obsérvese que la Existencia, que *incluye* ambas formas, *participa* de ambas. Éste es uno de los lugares en los que se muestra que la «participación» es recíproca en el caso de las Formas.

43. Mure, *Aristotle*, pág. 57, escribe: «Aunque no identifica la alteridad con el no ser, introduce una distinción entre ser autosubsistente y dependiente (relativo, adjetivo), e identifica la alteridad con el ser dependiente, un procedimiento bastante dudoso en sí mismo y que acrecienta una cierta confusión a través de la discusión entre ser, en el sentido de la caracterización abstracta, mínima, de lo que es y ser en el sentido de la Realidad como un todo completo».

embargo, podemos emplear el término «relativo» siempre que tengamos presente que Platón y Aristóteles pensaban que los términos relativos eran diferentes de las «relaciones».

En Aristóteles, los términos relativos figuran como una de las categorías, porque él suponía que cada proposición tiene un sujeto y un predicado, y, en consecuencia, los términos relativos deben ser una clase especial de predicados. Platón, antes que él, había observado que algunos «nombres» (como él solía decir) tenían la peculiaridad de que la cosa los recibía sólo «hacia» o «en comparación con» o «con referencia a» alguna otra cosa (πρὸς ἄλλο). Así, en *Rep.* 438a, Platón habla de cosas que son «*de* algo» o en relación a algo, «*que* algo». «Lo más grande» es algo que es más grande *que* algo; y así con «más» y «menos», «más pesado» y «más liviano» (comparativos), «dobles» y «mitades», cosas calientes *comparadas con* (πρὸς) cosas frías. Así también el conocimiento es conocimiento *de* algo; sed es sed *de* algo.[44] Estos nombres que las cosas tienen «hacia» o «con referencia a» alguna otra cosa se llamaban «relativos» (τὰ πρός τι).

El capítulo 7 de las *Categorías* sigue a Platón de cerca: «Todas aquellas (¿cosas?, ¿predicados?) se dice que son "con referencia a algo" (πρός τι), que son lo que son *de* (o "*que*", etc. —cualquier genitivo—) otras cosas o están en cualquier otro modo (p. ej., el caso dativo) "hacia algo"». Veamos los siguientes ejemplos: «Lo más grande es lo que es (más grande) *que otra cosa* (ἑτέρου)». «Un hábito es un hábito *de algo*, conocimiento es conocimiento *de algo*, aptitud es aptitud *de algo*.» «Una montaña es alta *en comparación con* (πρὸς) *algo*.» «Lo que es similar es similar *a alguna otra cosa* (dativo).» Todos los relativos tienen correlativos (ἀντιστρέφοντα): se dice que un esclavo es el esclavo *de un amo* y que el amo es amo *de un esclavo*. «Se piensa que los correlativos —dicen— llegan a la existencia simultánea-

---

Y en la pág. 180: «La distinción que traza Platón entre el ser autosubsistente y el dependiente es posiblemente la fuente de la concepción aristotélica de sustancia y accidente». Platón no es culpable de este «dudoso proceder». No está hablando de ser autosubsistente y dependiente o adjetival. Tanto en Platón como en Aristóteles, τὸ πρός τι significa «relativo», no «dependiente» o «adjetival» o «accidental». Este error de interpretación está conectado con intentos por encontrar en esta parte del *Sofista* una evolución de la realidad según los lineamentos sugeridos por Plotino.

44. πώματος. En griego, «de», «por» y «que» se expresan con el caso genitivo.

mente»; la existencia de un amo implica la existencia de un esclavo; pero esto no es verdadero para todas las cosas; los objetos del conocimiento o de la percepción (lo cognoscible, perceptible) pueden existir y existen antes de que exista el conocimiento o la percepción de ellos, mientras que el conocimiento y la percepción no pueden existir sin sus objetos. Es singularmente aclaratoria la discusión acerca de si algunas sustancias son relativas. Las sustancias primarias y sus especies no lo son. «La madera» es relativa sólo en la medida en que es propiedad de alguien, no *qua* madera. Pero, ¿«cabeza» y «mano» son relativas o no? Una cabeza o una mano deben ser la cabeza o la mano *de alguien*. El que escribe está inclinado a pensar que «cabeza» y «mano» no son relativos, porque, aunque sabemos que una cabeza debe ser la cabeza de alguien, podemos conocer la naturaleza esencial de «cabeza» sin saber de quién es. Pero, añade, es difícil decir que ninguna sustancia es relativa sin un examen exhaustivo, que él no intenta.

No se le ocurriría a un lógico preguntarse actualmente si «cabeza» o «mano» deben ser términos relativos por el hecho de pertenecer a alguien. Evidentemente, el autor de las *Categorías* no concebía las relaciones como ubicadas *entre* dos cosas, como se las simboliza ahora por la letra *R*, colocada en el medio de *a* y *b* en *aRb*. Piensa en «cosas relativas» o «nombres relativos»; algunos son sustantivos, algunos adjetivos, pero todos son predicados. La percepción y su objeto son cosas correlativas. No puede eliminarse la percepción sin que se elimine su correlativo. Percepción y conocimiento no son concebidos como relaciones subsistentes *entre* el sujeto y el objeto, y que desaparecen necesariamente con la supresión de cualquiera de los dos. Los ejemplos dados son nombres y adjetivos, no verbos, que caen bajo otras categorías: «acción y pasión», «estado», «posición». Las relaciones espacio-temporales pertenecen, a su vez, a otras categorías. «En el Liceo» es un predicado de la categoría de lugar; «ayer», un predicado de la categoría de tiempo. Las preposiciones, al no ser «predicados» no tienen lugar en ninguna categoría, y al escritor no se le ocurre que una preposición en sí misma significa una relación.[45] Las «Relaciones», en efecto, no son reconocidas como una clase de entidades diferentes de los predicados. El autor considera sólo a los nombres y adjetivos que significan propiedades

45. La palabra «preposición» aparece en algunas traducciones de las *Categorías*, pero no está en el texto.

con la peculiaridad de que un sujeto tiene esas propiedades «con referencia a alguna otra cosa». Un hombre tiene la propiedad de «paternidad» hacia su hijo. Estaba reservado a los lógicos el descubrimiento de que una proposición como «Sócrates es más bajo que Fedón» tiene dos sujetos con una relación entre ellos y absolutamente ningún predicado.

Que Platón concebía del mismo modo los términos relativos resulta claro ya en el *Fedón*, donde habla de un hombre que participa de la altura así como participa de la belleza. Sócrates tiene *en él* una altura en relación (comparado con, πρὸς) con una baja estatura que está *en* Simias, Estos caracteres (ἰδέαι) residentes en los dos hombres se distinguen de las Formas únicas (Altura misma, Bajeza misma), de las cuales podríamos decir que estos casos son ejemplos. Estas propiedades individuales no pueden transformarse en sus contrarios (no más que las Formas pueden hacerlo). Si Simias crece hasta ser más alto que Sócrates, la altura en Sócrates o «perece» o «da lugar a la aproximación» de su contrario. De este modo, el *Fedón* consideraba con toda claridad las relaciones como propiedades, y cualesquiera sean las inferencias que puedan basarse en el pasaje del *Teeteto* (pág. 69) que trata sobre el tamaño y el número, no se han dejado de lado las Formas de los términos relativos.

La reducción de las relaciones a «cosas relativas» o «nombres» explica el pasaje que tenemos delante. «Diferente» es un nombre relativo que las cosas tienen con respecto a otras. La Diferencia no es una relación subsistente entre dos cosas. Se dice que dos Formas diferentes «participan del carácter de Diferencia» (μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου), además de tener su propia naturaleza, aunque debe recordarse que «participar» no significaría más que «mezclarse con». «Diferencia» es una Forma que «invade» todas las Formas (διὰ πάντων διεληλυθυῖα), así como Existencia las invade a todas. En este sentido, puede decirse que la Diferencia es el carácter (ἰδέα) o naturaleza (φύσις) «dispersa» por todo el ámbito de la Realidad (260b). Cada Forma tiene su propia naturaleza peculiar, esencia, identidad constante, «mismidad»; siempre es lo que es. Pero precisamente porque su naturaleza es peculiar y única, cada Forma tiene su «diferencia» distinguiéndose de otra. Su nombre se mezcla con la Diferencia en el enunciado negativo de que *no es* ninguna otra.

La clase de las cosas relativas aparece incorporada en conexión con la Diferencia, no con la Mismidad; pero Platón parece conside-

rar a la Mismidad como una cosa relativa. Dice así que el Movimiento es lo mismo que sí mismo «por su participación en la Mismidad *hacia sí mismo*» (διὰ τὴν μέθεξιν ταὐτοῦ πρὸς ἑαυτήν, 256b). También vale para la Mismidad que invade todas las Formas.

255e-257a. *Una revisión de los enunciados verdaderos que implican a las cinco Formas muestra que existe una cantidad de enunciados verdaderos que afirman que «lo que es», en cierto sentido «no es»*

Ya se ha establecido, entonces, que las cinco Formas son todas diferentes. Ninguna puede ser reducida ni identificada con otra (ni —podemos añadir— desarrollada o deducida a partir de ninguna otra). El Extranjero procede ahora a formular enunciados en los cuales aparecen los nombres de esas Formas. Se considera que los enunciados son evidentemente verdaderos. El propósito es ver de qué modo una de esas Formas (Platón toma al Movimiento como ejemplo) se mezcla con otras en enunciados afirmativos verdaderos o está separada de ellos en enunciados negativos verdaderos. Los enunciados son agrupados por pares, afirmativos y negativos, de esta manera:

Movimiento no es (Reposo)
Movimiento es (es decir: existe).
Movimiento es lo mismo (que sí mismo)
Movimiento no es lo Mismo (Mismidad).

La erística ha considerado que esos enunciados son contradictorios, imitando así la refutación de Zenón a la existencia de una Multiplicidad por medio de dilemas que conducen a contradicciones. Es evidente que Platón no había olvidado esos dilemas, porque se refiere a ellos más adelante (259d). Pero ahora se limita a mostrar que todos estos enunciados son verdaderos y consistentes, si se reconocen las ambigüedades de «es» y «no es».

255e. *Extr.* Ahora, entonces, tomando nuestros cinco géneros uno por uno, hagamos algunos enunciados acerca de ellos.
Teet. ¿Qué enunciados?
Extr. Primero sobre el Movimiento: digamos que el Movimiento es totalmente diferente del Reposo. ¿O no es así?
Teet. Así es.

Extr. De modo que el Movimiento no es el Reposo.
Teet. En ningún sentido.[46]
256. *Extr.* Pero el Movimiento es (existe) en virtud de que participa de la Existencia.
Teet. Sí.
Extr. Y una vez más el Movimiento es diferente de lo Mismo (Mismidad).[47]
Teet. No hay duda.
Extr. De modo que el Movimiento no es lo Mismo (Mismidad).
Teet. No.
Extr. Pero, por otra parte, decimos que el Movimiento es lo mismo que sí mismo, porque todo participa de lo mismo (Mismidad).[48]
Teet. Por cierto.
Extr. El Movimiento, entonces, es al mismo tiempo lo mismo y no lo Mismo: debemos admitir eso sin encolerizarnos. Porque cuando nosotros decimos es «lo mismo» y «no lo Mismo»
b. no estamos usando la expresión en el mismo sentido: lo llamamos «lo mismo» en virtud de su participación en lo Mismo con referencia a sí mismo; pero lo llamamos «no lo Mismo» a causa de su combinación con la Diferencia, una combinación que lo separa de lo Mismo (Mismidad) y que lo hace no lo Mismo sino diferente, de modo que tenemos derecho de decir ahora que es «no lo Mismo».
Teet. Así es.
Extr. De modo, también, que, suponiendo que el Movimiento mismo en alguna medida participara del Reposo, no habría nada de injurioso en hablar de él como estacionario. <Pero, en realidad, no participa en absoluto del Reposo.
Teet. No.

46. Posiblemente «*absolutamente* diferente» y «*en ningún sentido*» significan que el Movimiento y el Reposo no sólo son diferentes sino también incompatibles.

47. En griego, la aparente contradicción queda acentuada por ταὐτὸν que significa tanto «Mismidad» como «lo mismo».

48. Leemos junto con Madvig αὑτῇ ... πᾶν ταὐτοῦ. Esta lección expresa mejor el sentido (que es el mismo, por otra parte) que el αὕτη ... πάντ' αὐτοῦ de los manuscritos.

Extr. Mientras que sí participa tanto de la Mismidad como de la Diferencia; de modo que es correcto hablar de él al mismo tiempo como lo mismo y no lo Mismo.>

Teet. Perfectamente bien, dado que vamos a convenir que algunos de los Géneros se mezclarán unos con otros, mientras que otros no.

c. *Extr.* Bien, ésa es una conclusión que nosotros hemos probado en una etapa anterior, cuando mostramos que tal era, en verdad, su naturaleza.

Teet. Por supuesto.[49]

Extr. Volvamos a nuestros enunciados, entonces, ¿es el Mo-

49. Entiendo el argumento de la siguiente manera. Acabamos de decir que el Movimiento es lo mismo y no lo mismo (porque participa de la Diferencia). Esto parece contradictorio: ¿cómo lo que es lo mismo puede participar de la Diferencia? «Mismo» y «Diferente» suenan como si fueran contrarios y, por lo tanto, incompatibles con Movimiento y Reposo, que son contrarios e incompatibles. Pero supongamos que Movimiento y Reposo fueran meramente diferentes, no incompatibles: entonces el Movimiento podría participar del Reposo y llamarse estacionario. Pero es imposible, porque Movimiento y Reposo son de hecho incompatibles. Mas la Mismidad que el Movimiento tiene consigo mismo y la diferencia que tiene con respecto a otras cosas no son incompatibles. De modo que no hay contradicción en decir que el Movimiento es lo mismo y no lo mismo. (Véase Brochard, *Études*, pág. 143.)

Si es éste el sentido, el texto es intolerablemente elíptico y oscuro. Heindorf sospechaba que había una laguna, y la llenó así: 256b, 7, προσαγορεύειν; <νῦν δὲ οὐ μεταλαμβάνει. ΘΕ. οὐ γὰρ οὖν. ΞΕ. ἄτοπον ἄρα στάσιμον αὐτὴν προσαγορεύειν.> ΘΕ. ὀρθότατά γε ... cosa que hace algo más inteligible la respuesta de Teeteto, pero deja todavía el argumento en la oscuridad. Propongo <νῦν δὲ οὐδαμῶς μεταλαμβάνει. ΘΕ. οὐ γὰρ οὖν. ΞΕ. ταὐταῦ δέ γ' ἅμα καὶ θατέρον μετέχουσαν ὀρθῶς ἔχει καὶ ταὐτὸν αὐτὴν καὶ οὐ ταὐτὸν προσαγορεύειν> como se ha traducido más arriba. La respuesta de Teeteto significará, entonces: «Perfectamente correcto, ya que debemos admitir que algunos Géneros (tales como Movimiento, Mismidad, Diferencia) se combinan, otros (Movimiento y Reposo) no». Algunos críticos suponen que Platón está sugiriendo que hay, después de todo, un sentido en el cual el Movimiento participa del Reposo, a saber: el movimiento uniforme de una esfera en el mismo lugar (Diès), o bien el Movimiento participa de la estabilidad en la que puede ser medido y descrito (Ritter, *N. Unt.* 61). Sin embargo, coincido con Brochard en que la referencia a enunciados anteriores que afirman que Movimiento y Reposo son incompatibles excluye tales interpretaciones.

vimiento diferente de lo Diferente (Diferencia), así como era otro que lo Mismo (Mismidad) y otro que el Reposo?
Teet. Necesariamente.
Extr. El Movimiento, entonces, en un sentido no es Diferente y también es diferente, de acuerdo con el razonamiento que acabamos de hacer.
Teet. Es verdad.

Hemos agrupado ahora los pares de enunciados siguientes, que una erística consideraría contradictorios, pero que son, en realidad, todos verdaderos y consistentes:

Movimiento no es (Reposo)
Movimiento es (es decir: existe)
Movimiento no es lo Mismo (Mismidad)
Movimiento es lo mismo (que sí mismo)
Movimiento no es Diferente (Diferencia)
Movimiento es diferente (de la Diferencia).

El mismo procedimiento se emplea ahora para refutar la doctrina fundamental eleática de que no hay ningún sentido en el cual lo-que-es (τὸ ὄν) pueda no-ser. Hay un sentido en el cual lo Real (todo lo que es real, incluyendo Realidad misma o Existencia misma) «no es». Cualquier cosa real es el sujeto de innumerables enunciados verdaderos, que afirman que no es (es diferente de) alguna otra cosa real. Tomemos en primer lugar el Movimiento, como un ejemplo de cosa real, y señalemos que

Movimiento es una cosa que no es (Existencia)
Movimiento es una cosa que es (es decir, existe).

256c. *Extr.* ¿Qué pasa, entonces, con el punto siguiente? ¿Diremos
d. que el Movimiento es diferente de tres de los cuatro, pero no del cuarto, cuando ya habíamos convenido que había cinco Géneros en el campo de lo que nos proponíamos examinar?
Teet. ¿Cómo podríamos? No podemos admitir que su número sea menor que el que se mostró que era.
Extr. De modo que, sin temor, podemos afirmar que el Movimiento es diferente de la Existencia.
Teet. Sin el menor temor.

Extr. En realidad, está claro que el Movimiento es realmente una cosa que no es (Existencia) y una cosa que es, puesto que participa de la Existencia.
Teet. Perfectamente claro.

La conclusión ha quedado ahora generalizada: se aplica a todas las Formas. De cualquier Forma puede decirse que es una cosa que no es (cualquier otra Forma) y también una cosa que es (es decir, existe). Por último, se señala que esto es tan verdadero de la Existencia misma como de cualquier otra Forma.

256d. *Extr.* Debe, entonces, ser posible para «lo que no es» (es decir, es diferente de la Existencia) ser (existir), no sólo en el caso del Movimiento sino de todos los demás Géneros. Porque en el
e. caso de todos ellos, la naturaleza de la Diferencia hace a cada uno de ellos diferente de la Existencia y de este modo lo hace una cosa que «no es»; y de ahora en adelante será correcto que hablemos de todos ellos según el mismo principio, como cosas que en este sentido *«no son»* y que, porque participan de la Existencia, *«son»* (existen), y las llamaremos, así, cosas que tienen ser (existencia).
Teet. Sin duda.
Extr. Así, en el caso de cada una de las Formas, hay mucho que es y un número indefinido de cosas que *no es.*[50]
Teet. Así parece.
257. *Extr.* Y, más aún, debemos considerar a la Existencia misma como diferente del resto.
Teet. Necesariamente.
Extr. Encontramos, entonces, que la Existencia asimismo «no es», en tantos aspectos en cuantos otras cosas son; porque, no siendo aquellos otros, al mismo tiempo que es su ser singular, *no es* todo ese número indefinido de otras cosas.
Teet. Así es.
Extr. Entonces no debemos encolerizarnos tampoco por esa

50. Esto significa que muchos enunciados afirmativos son verdaderos para cualquier Forma y que también lo son cualquier número de enunciados negativos que expresen su diferencia con respecto a otras Formas. Esta conclusión pronto se aplicará a la Existencia misma.

conclusión, dado que los Géneros son de una naturaleza que admite la combinación de unos con otros. Si alguien niega eso, debe tratar de combatir nuestros razonamientos iniciales antes de tratar de combatir sus consecuencias.
Teet. Es una justa exigencia.

En este pasaje τὸ ὄν significa primeramente la Forma única, la Existencia misma, una de las cinco Formas que elegimos. Hemos visto que:

Existencia es (existe)[51]
Existencia no es (ninguna otra Forma).

Pero la conclusión se aplica igualmente a lo que significaba Parménides con τὸ ὄν, «lo que existe», lo Real, si lo entendemos como un nombre colectivo para todas las Formas existentes que constituyen la realidad. Es verdad para cualquier cosa que es real, que existe y que no es ninguna otra cosa, y para lo Real como un todo que no es ninguna de sus partes. En efecto, τὸ ὄν ahora como τὸ ἕτερον antes, es verbalmente ambiguo. La ambigüedad permite que el enunciado tenga dos conclusiones, que son ambas verdaderas. La segunda es:

Cualquier existente es (existe)
Cualquier existente no es (ningún otro existente).

Hemos establecido así el primer punto contra el dogma de Parménides de que no hay posibilidad de que «lo que es» pueda «no ser». Hemos mostrado que un número ilimitado de enunciados negativos son verdaderos para cualquier existente o para la Existencia misma.

257b-258c. *Hay también gran número de enunciados verdaderos que afirman que «lo que no es», en cierto sentido «es»*

La sección siguiente refuta el dogma complementario de Parménides: «No hay sentido alguno en el cual lo que no es pueda ser». Esta sección trata de «lo que no es» (τὸ μὴ ὄν) en el sentido explica-

51. O quizás «es lo mismo que ella misma», tiene un ser o identidad que le es propio.

do, a saber «lo diferente», es decir cualquier existente definido como diferente de algún otro existente; por ejemplo, «lo no alto», «lo no hermoso». Se señala, en primer lugar, que «lo que no es» en este sentido, es distinto de la «Inexistencia» y de «lo inexistente», pues ambos están comprendidos en la expresión «lo contrario de lo que existe (o de Existencia)», τοὐναντίον τοῦ ὄντος.

257b. *Extr.* Ahora señalemos esto.
Teet. ¿Qué?
Extr. Cuando hablamos de «lo que no es», parece que no queremos decir algo contrario de lo que existe sino sólo algo que es diferente.
Teet. ¿Cómo?
Extr. Del mismo modo que, por ejemplo, cuando hablamos de algo como «no alto», podemos querer decir al mismo tiempo con esa expresión tanto «lo que tiene la misma altura» como «lo que es bajo», ¿no es cierto?[52]
Teet. Es cierto.
Extr. Así, pues, cuando se afirma que una negación significa un contrario, diremos que no estamos de acuerdo y que no admitiremos más que esto: que la partícula «no» indica algo diferente de las palabras que siguen, o, más bien, de las cosas designadas por las palabras pronunciadas después de la negación.
Teet. Exacto.

«Lo diferente» es «lo que no es de esa manera». Si recordamos una vez más que la discusión está confinada al mundo de las Formas y sus relaciones, vemos ahora que podemos considerar que todo el terreno de la realidad, dividido en todas las Formas subordinadas, puede ser considerado como cubierto por Formas, cada una de las cuales puede ser descrita negativamente como «lo que no es así». De modo que, «la naturaleza de lo Diferente» está distribuida sobre todo el ámbito, tanto como la naturaleza de la Existencia. «Lo no hermoso» es el nombre colectivo para todas las Formas que hay, diferentes de la Forma singular «Hermoso». «Lo no hermoso» es un

52. «Bajo» es lo contrario de «alto», pero «igual» no lo es; de modo que lo igual es diferente de lo alto, no lo contrario. Del mismo modo, «lo no hermoso» no es necesariamente «lo feo».

nombre especial para designar «parte» de lo Diferente, del mismo modo que las diversas especies («partes») del conocimiento tienen nombres especiales.

257c. *Extr.* Y ahora, si estás de acuerdo, hay un asunto que debe-
mos considerar.
Teet. ¿Cuál?
Extr. La naturaleza de lo Diferente (Diferencia)[53] parece estar
dividida en porciones, del mismo modo que el conocimiento.
Teet. ¿Cómo?
Extr. El conocimiento es seguramente uno, pero a cada una
de sus partes, que comprende un determinado sector, se la re-
d. corta y se le da un nombre especial que le sea propio. De ahí
que el lenguaje reconozca muchas artes y formas de conoci-
miento.[54]
Teet. Por cierto.
Extr. Y lo mismo puede decirse de las partes de la naturaleza
singular de lo Diferente.
Teet. Quizá, pero ¿por qué no explicamos cómo es?
Extr. ¿Hay una parte de lo Diferente que está en contraste
con lo Hermoso?
Teet. Sí.
Extr. ¿Vamos a decir que no tiene nombre, o que tiene un
nombre especial?
Teet. Lo tiene. Cuando usamos la expresión «no Hermoso»
la cosa que significamos es precisamente lo que es diferente
de la naturaleza de lo Hermoso.
Extr. Entonces dime esto.
e. *Teet.* ¿Qué?
Extr. ¿No podemos decir que la *existencia* de lo no hermo-
so se constituye al ser recortada de un determinado Géne-

53. La ambigüedad de θάτερον en toda esta sección —«lo diferente» (aquello que es diferente) y «la diferencia misma»— será analizada más adelante.

54. El conocimiento y sus especies son un mero ejemplo. No hay ninguna indicación de que las especies del conocimiento correspondan a «partes de lo Diferente». Toda Forma es una parte de lo Diferente, pero no hay una especie de conocimiento para cada Forma. Véase, sin embargo, Proclo, *in Tim.* II, 132.

ro[55] definido y singular de cosas existentes, y al ser, después, puesta en contraste con algo que existe?

Teet. Perfectamente.

Extr. ¿Y qué, entonces? ¿Al decir esto acaso tiene lo no Hermoso menos derecho que lo Hermoso de ser una cosa que existe?

Teet. De ninguna manera.

258. *Extr.* Y, así, debe decirse que existe lo no Alto del mismo modo que lo Alto mismo.

Teet. Del mismo modo.

Extr. Y también debemos poner lo no justo[56] en la misma columna que lo justo con respecto al hecho de que uno existe no menos que el otro.

Teet. Por cierto.

Extr. Y diremos lo mismo de todo el resto, puesto que hemos visto que la naturaleza de lo Diferente debe ubicarse entre las cosas que existen, y, una vez que existe, también debe considerarse que sus partes existen tanto como cualquier otra cosa.

Teet. Por supuesto.

Extr. De modo que, parece, cuando una parte de la naturaleza de lo Diferente y una parte de la naturaleza de lo Existente
b. (Existencia)[57] son puestas en contraste la una con la otra, el contraste es, si nos fuera posible decir eso, una realidad como la Existencia misma; no significa lo que es contrario a «existente», sino sólo lo que es diferente de ese Existente.

Teet. Esto es muy claro.

Extr. ¿Qué nombre vamos a darle entonces?

Teet. Evidentemente, lo que estamos buscando, a causa del Sofista, es precisamente aquello «que no es».

55. τινὸς ἑνὸς γένους, a saber, lo Hermoso; no «*cualquier* género singular», o «*algún* género» (ἑνὸς γέ τινος γένους).

56. Lo «no justo» no es «lo injusto», sino cualquier Forma que es diferente de «lo justo». Para πρὸς, véase *Teet.* 180a, πρὸς τὸ υηδὲ σμικρὸν ἐνεῖναι. Obsérvese que las Formas morales (Hermoso, Justo) aparecen una vez más al lado de las restantes.

57. Si se entiende ἡ μορίου τῆς θατέρον φύσεως καὶ (μορίου) τῆς τοῦ ὄντος (φύσεως) ἀντίθεσις. «Una parte de la naturaleza de lo Existente», a saber: «lo que es así» (p. ej., Hermoso).

Extr. ¿No tiene entonces, como dijiste, una existencia inferior al resto de la realidad? ¿Podemos ahora atrevemos a decir que «lo que no es» es incuestionablemente algo que tiene una naturaleza propia —así como lo Alto era alto y lo Hermoso era hermoso, así también con lo no Alto y lo no Hermoso—[58] y en ese sentido «lo que no es» también, según el mismo principio, al mismo tiempo era y es lo que no es, una forma singular que ha de contarse entre las muchas realidades? ¿O tenemos todavía algunas dudas al respecto, Teeteto?
Teet. Absolutamente ninguna.

El Extranjero ha completado ahora la refutación que había prometido a la sentencia del «Padre Parménides» mostrando que «en cierto sentido lo que no es, existe y a su vez, que lo que existe, en cierto sentido, también, no es» (241d).

La traducción a otro idioma del razonamiento precedente revela que los términos τὸ ὄν, ταὐτόν, θάτερον se emplean ambiguamente. Τὸ ὄν significa a veces «Existencia misma», a veces «lo existente» o «lo que es de este modo»; ταὐτόν a veces «Mismidad», a veces «lo que es lo mismo»; θάτερον a veces «Diferencia», a veces «lo que es diferente». Pero está claro que Platón se daba cuenta de estas ambigüedades. Él ha señalado los dos sentidos de τὸ ὄν muy claramente en el pasaje 249d y sigs., donde el Extranjero pasaba de la discusión de lo Real (lo que es real), que contiene tanto a las cosas que se mueven como a las que están en reposo, a la Realidad o Existencia como una Forma de la cual todo lo real participa. Además, si no se hubiera dado cuenta de las ambigüedades no podría haber construido un razonamiento que es perfectamente lúcido cuando se distinguen los diversos significados.

Lo que nos resulta verdaderamente sorprendente es la descrip-

58. Conservo la lectura del manuscrito, sin intercalar <μὴ μὲγα> ni <μὴ καλόν>. Es poco probable que ambas frases hayan sido omitidas accidentalmente. Con ὥσπερ se corresponde, no οὕτω δέ, sino καὶ (delante de μὴ μὲγα). τὸ μὴ μὲγα καὶ τὸ μὴ καλόν son ejemplos particulares de «lo diferente» o de «lo que no es así» (τὸ μὴ ὄν), que «tiene una naturaleza propia». Gramaticalmente, τὸ μὴ μὲγα καὶ τὸ μὴ καγόν es una aposición al τὸ μὴ ὄν precedente y comparte su predicado βεβαίως ἐστὶ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχον. Así οὥτω δὲ καὶ, λτλ da la conclusión general que se aplica a τὸ μὴ ὄν = τὸ ἕτερον, la «Forma única de la cual se ha llamado «partes» a «lo no Alto», «lo no Hermoso».

ción de «lo no Alto», «lo no Hermoso», etc., como «partes de la naturaleza de lo Diferente (o Diferencia)». Al principio, donde se demuestra que las cinco Formas seleccionadas son diferentes, θάτερον significa claramente una Forma singular: Diferencia. En 252d se la llama «la naturaleza de la Diferencia» (ἡ θατέρου φύσις), y se dice que «invade» todas las Formas, cada una de las cuales «participa de su carácter». Pero ¿qué se quiere decir al llamar «lo no Hermoso», etc., «partes de esta naturaleza singular» (257d)?

Sin duda, «lo no Hermoso», etc., no son partes de la Forma singular, la Diferencia misma, el significado de la palabra «diferente». Una Forma puede tener partes en dos sentidos. 1) Si es compleja, podemos llamar partes a las Formas más simples por las que ésta se define, ya que sus nombres representan partes del significado de su nombre. «Figura» es parte del significado de «Triángulo». Este sentido no es el que se adopta. «No Hermoso» no es una parte del significado de «Diferencia». 2) «Partes» puede también significar «especies» —significado que se sugiere en 257c por medio de la analogía entre el conocimiento y su especie. Pero, una vez más, «lo no Hermoso» no es una especie de la Diferencia, como podría decirse que lo es la diferencia numérica y conceptual. Lo «no Hermoso» significa evidentemente «lo que es diferente de lo Hermoso» —un nombre colectivo para todas las Formas que existen, diferentes de lo Hermoso mismo—. Estas otras Formas, sea individualmente o en grupo, no son especies de una Forma genérica «Diferencia». ¿De qué es, pues, parte «lo no Hermoso»?

Es una parte del ámbito completo de las Formas que constituyen lo Real. Es, en realidad, el conjunto total de las Formas separado y contrastado con la Forma singular, lo Hermoso mismo. En el *Político* (262b y sigs.) se señala que una parte (μέρος) no es una Forma (εἶδος). El Extranjero objeta la división de animales en hombres y bestias, a saber: humanos y no humanos. Los términos negativos tales como «Bárbaro» (no griego), aunque tienen un nombre no tienen una Forma que podría subdividirse. «No toda parte es una Forma, aunque toda Forma es una parte». Así «lo no Hermoso» no es una Forma, sino un grupo de Formas que se describen negativamente y que forman parte de lo Real.[59]

59. Un grupo semejante de Formas es un todo (ὅλον) o complejo de diversas partes, en el sentido en que se utilizará «todo» en la descripción de la Dialéctica en 253d.

Cuando se habla de «una parte de lo Diferente» o «de la naturaleza de lo Diferente», lo Diferente debe significar «lo que es Diferente». Puesto que cada parte del ámbito de las Formas es diferente de toda otra parte, el ámbito en su totalidad puede ser llamado «lo Diferente»; llevará tanto el nombre colectivo «lo que no es», como el nombre «lo que es» y podremos llamar a cualquier Forma o grupo de Formas tanto existente como «una parte de lo Diferente». En una Tabla de División de géneros en especies, cada determinación positiva que alcancemos a medida que descendamos se llamará «diferencia». Este término técnico puede deducirse del análisis que Platón hace aquí. Significa que cada elemento de contenido positivo que descubrimos al dividir la Forma genérica es una «diferencia», separada por una línea de división de cualquier otra cosa. Positivamente, es un elemento en la identidad (mismidad) de las especies que definiremos con ella; negativamente, diferencia a esas especies de las otras. Así, «lo no Hermoso» es «una parte de lo Diferente», aunque no de la Diferencia misma; y podemos considerar la naturaleza de la Diferencia como desparramada por todo el ámbito de las Formas, no menos que la Existencia. El pensamiento es claro, pero el lenguaje resulta, sin duda, confuso, en parte por la manera en que Platón piensa la Diferencia, no como una relación entre cosas, sino como una propiedad de la que «participan» las cosas que son diferentes.

258c-259d. *Conclusión: hemos refutado el dogma de Parménides de que «lo que es» no puede en ningún sentido no ser, y que «lo que no es» no puede en ningún sentido ser*

El Extranjero formula ahora las conclusiones. Parménides nos prohibía afirmar «las cosas que no son, son». Es decir, le reconocía sólo un sentido a «no es», a saber «es totalmente no existente». Habíamos excluido ese sentido hace tiempo, y ahora hemos traído a la luz un nuevo sentido, que nos permite afirmar que las cosas que no son (son diferentes de otras cosas) sin embargo son (existen).

258c. *Extr.* Ves, entonces, que en nuestra desobediencia a Parménides, hemos traspasado en mucho los límites de su prohibición.

Teet. ¿Cómo?

Extr. Al llevar adelante nuestra investigación, hemos llegado a resultados en un terreno en que él nos prohibía hasta explorar.

Teet. ¿Cómo?

d. *Extr.* Él dice, recuerdas, «Nunca se probará esto: que las cosas que no son, son; pero tú, en tu indagación, aparta tu pensamiento de ese camino».

Teet. Sí, dice eso.

Extr. Mientras que nosotros no sólo hemos mostrado que las cosas que no son, son, sino que hemos traído a luz el carácter real del «no ser». Hemos así puesto de manifiesto que la naturaleza de lo Diferente tiene existencia y está fragmentada en porciones por todo el ámbito de las cosas existentes constituyéndose en la relación de unas cosas con otras y de cada parte de ella que se halla en contraste con «lo que es» nos hemos atrevido a decir que precisamente *es en realidad* «lo que no es».

Teet. Sí, señor, y pienso que lo que hemos dicho es perfectamente verdadero.

Para los propósitos de la conclusión formal que va a establecerse ahora —que las cosas que no son (son diferentes) existen— Existencia y Diferencia son los sentidos fuertes de «es» y «no es». La tercera Forma omniabarcadora, Mismidad («es lo mismo que»), se deja atrás sin mención explícita. El próximo discurso 1) señala la no existencia (el único sentido de «no ser» que Parménides reconocería) como un sentido de *«no es»* que no tiene ninguna aplicación a las Formas, y 2) describe cómo Existencia y Diferencia son dos Formas, que se extienden ambas a través de todo el ámbito de la realidad y se mezclan por todas partes.

258e. *Extr.* Entonces que nadie diga que lo que significamos por medio de «lo que no es» es lo contrario de lo existente cuando nos atrevemos a decir que «lo que no es» existe. En lo que se refiere al hecho de si se halla implicado algún contrario de lo existente, ya anteriormente[60] dijimos adiós al problema de si

60. En 238c, donde τὸ μηδαμῶς ὄν, «el simple no existente» fue descartado porque no se hablaba de él ni se pensaba en él. No hay enunciados verdaderos que digan que alguna Forma no existe. Pero es cierto de toda Forma diferente de la Existencia misma que ella no es (idéntica a) la Existencia.

259. existe una cosa semejante o no y de si puede darse alguna explicación de ella o ninguna en absoluto.

Pero con respecto a «lo que no es» que ahora hemos dicho que existe, todo contrincante debe, o bien convencernos de que nuestra explicación es errónea, refutándola, o bien, en la medida en que demuestre que es incapaz de hacerlo, tiene que aceptar nuestros enunciados:

que los Géneros se mezclan unos con otros;

que Existencia y Diferencia los invaden a todos y se invaden entre sí;

que Diferencia (*o* lo Diferente),[61] al participar de la Existencia, *es* en virtud de esa participación, pero por otra parte *no es* esa Existencia de la que participa, sino que es diferente; y puesto que es diferente de la Existencia (*o* un existente), con toda claridad debe ser posible[62] que sea una cosa que no es;[63]

b. y, además, la Existencia, que tiene una parte en la Diferencia, será diferente de todos los Géneros que quedan, y porque es diferente de todos ellos, *no es* ninguno de ellos, ni siquiera todos los otros reunidos, sino que es sólo él mismo;[64] con la consecuencia, indiscutible, de que la Existencia *no es* una y mil veces, y que, análogamente, los otros Géneros, ya sea que los tomemos en forma separada o reunidos, desde ciertos aspectos *son* y desde otros *no son*.

Teet. Es verdad.

61. Como antes θάτερον es verbalmente ambiguo y la fórmula abarca los dos enunciados: 1) que la Forma Diferencia *no es* (lo mismo que) Existencia, pero *es* (existe); 2) que lo diferente (lo que no es así) *no es* (lo mismo que) una cosa que es (a saber, una cierta existencia, lo «así» de que difiere), pero *es* una cosa que es (un existente).

62. ἔστιν ἐξ ἀνάγκης εἶναι. «Es posible, necesariamente, que sea». Véase 256d, ἔστιν ἐξ ἀνάγκης ... εἶναι en el mismo sentido.

63. Es decir: 1) Diferencia no es Existencia; y 2) lo diferente no es algún otro existente definido al que se opone.

64. Se reconoce aquí claramente la distinción entre la Forma Existencia, tal como se la trata en toda esta sección y lo Existente (lo Real, todo el mundo de Formas reales). Los enunciados correspondientes son: 1) Existencia *no es* (lo mismo que cualquier otra Forma), pero *es* (lo mismo que) ella misma; 2) lo Existente (cualquier Forma o grupo de Formas) *no es* (lo mismo que) cualquier otro existente, pero *es* (existe).

Podemos reunir ahora los significados de «es» y «no es» que han salido a relucir:

1) «Es» significa *«existe»*. Toda Forma existe; en consecuencia, «lo no existente» no tiene lugar en el esquema, y hemos excluido esa acepción de «no es».

2) «Es» significa *«es lo mismo que»*. Toda Forma es (lo mismo que) ella misma. El opuesto «no es» significa *«es diferente de»*.

Se advertirá que ninguno de estos dos sentidos de «es» no tiene nada que ver con «la cópula», el supuesto lazo entre sujeto y predicado en la lógica aristotélica. La afirmación, pues, de que Platón «ha descubierto la ambigüedad de la cópula» dista mucho de ser cierta.

Quedan ahora los enunciados que expresan relaciones entre dos Formas que no son ni totalmente diferentes ni totalmente las mismas, sino que están vinculadas de la siguiente manera: la una, en su carácter de genérica, con la Forma específica; la otra, en su carácter de específica, con la Forma genérica. El diagrama que habíamos trazado mostraba a las Formas específicas y genéricas cubriéndose y «mezclándose», pero no coincidiendo. Una definición es un enunciado de identidad total: «Hombre es (lo mismo que) Animal bípedo racional». Pero género y especie están relacionadas como un todo y la parte. En *Parm.* 146b se dice que «todo está con respecto a todo de la siguiente manera: es o bien lo mismo o diferente, o, si no es ni lo mismo ni diferente, entonces una cosa es una parte, la otra un todo». Hasta aquí, «parte» es el término que emplea habitualmente Platón para indicar «especie». Platón no tiene ocasión de analizar enunciados del tipo: «Hombre es Animal». Quizá los considera como enunciados de identidad parcial: «La Forma Hombre es (lo mismo que) una parte de la Forma Animal». La palabra apropiada sería «participa de» (μετέχειν), indicando que género y especie están mezclados, pero no coinciden. Pero no usa «participa de» con ninguna precisión ni distingue «participación» de la relación mutua llamada «mezcla» o «combinación» (σύμμειξις, κοινωνία). La razón para suponer que este uso de «es» caería bajo «es lo mismo que» es que toda la discusión reconoce sólo tres Formas omniabarcadoras —Existencia, Mismidad, Diferencia— de las que ya nos ocupamos.

Puede añadirse que toda esta consideración sobre la mezcla o participación mutua de las Formas no puede aplicarse directamente al viejo problema planteado en el *Parménides* sobre la participación

de las cosas individuales en las Formas. Brochard[65] escribe: «Las relaciones de las cosas con las Formas son sin duda las mismas que las relaciones de las Formas entre sí». Pero esto no es así. En el *Parménides* y nuevamente en el *Sofista*, 251a, y en el *Filebo*, se distingue el viejo problema de cómo una cosa puede tener muchos nombres del otro problema de las interrelaciones entre las Formas, y se lo deja de lado, como si ya hubiera sido resuelto por la teoría de las Formas, aunque la naturaleza precisa de esta participación pueda quedar oscura. También, como hemos visto, al hablar de Formas, «participación» es sinónimo de «mezcla» o «combinación», y es una relación simétrica, mientras que la participación de las cosas en las Formas atraviesa el límite entre cosas y Formas y no es una relación simétrica: las Formas no participan de las cosas. Este problema, por consiguiente, sigue en el mismo lugar.

Tenemos después un corto intermedio, que señala el alcance de las conclusiones a las que se acaba de arribar, por medio de una controversia erística al estilo de las que iniciara Zenón.

259b. *Extr.* Y si alguien desconfía de estas contradicciones aparen-
c. tes, debe estudiar el problema y ofrecer alguna explicación mejor que la que acabamos de dar, mientras que si supone que ha descubierto un enigma embarazoso, y se deleita en reducir el razonamiento al ejercicio de tirar de una cuerda con más fuerza que los demás, está perdiendo el tiempo en una trivialidad, como lo pone de manifiesto todo lo que hemos dicho hasta ahora. No hay nada notable en este descubrimiento, ni es nada difícil hacerlo; lo que es difícil y al mismo tiempo merece el esfuerzo es algo diferente.

Teet. ¿Y es?

Extr. Lo que dije antes: dejando este subterfugio de lado, que no lleva a ninguna parte,[66] ser capaz de seguir nuestros enunciados paso a paso y, cuando se critica la afirmación de que una
d. cosa diferente es la misma o la misma cosa es diferente en un cierto sentido, tomar en cuenta el sentido preciso y el aspecto preciso en el que se dice que son una o la otra. Mostrar tan

65. *Études*, pág. 148.

66. ἀνήνυτα (Badham) parece la corrección más probable propuesta hasta ahora de δυνατά.

sólo que de alguna manera no especificada lo mismo es diferente o lo diferente es lo mismo; lo alto, bajo; lo semejante, desemejante, y complacerse en pasear perpetuamente tales contradicciones en el razonamiento, eso no es crítica genuina, sino el vástago inmaduro de un contacto que se acaba de establecer en la realidad.[67]

Teet. Estoy de acuerdo.

III. Discurso falso y pensamiento falso

Se inicia ahora (259d) la última división principal del argumento, que continúa hasta 264b, donde se resume y completa la definición final del Sofista. Explica cómo puede haber falsedad en el discurso y en el pensamiento. En el *Teeteto* fracasaron todos los intentos por explicar eso, porque la discusión estaba deliberadamente confinada en un nivel en el que se excluían las Formas. Ahora, en cambio, se las ha traído a colación y veremos que, cuando se reconoce que las Formas son los significados de los nombres comunes y que por consiguiente forman parte del significado de todos los enunciados, es posible dar a los enunciados falsos un significado, sin aludir a cosas no existentes o a los hechos que ellos refieren.

259d-261c. *Introducción al problema*

La sección introductoria formula el problema en términos que son, a primera vista, desconcertantes porque parecen ignorar las distinciones que se acaban de señalar. Algunos críticos llegan a acusar aquí a Platón de gran confusión y de falacia.[1] Semejantes acusaciones son infundadas. El análisis subsiguiente de la falsedad es tan lícito

67. La frase recuerda 234b, donde se decía que los jóvenes eran engañados por la astucia de los sofistas, hasta que salían del engaño mediante el «contacto con la realidad» (ἐφάπτεσθαι τῶν ὄντων). El Extranjero indica aquí que los dilemas de Zenón y de sus imitadores posteriores se convertían en ambigüedades de la clase que él acaba de aclarar.

1. Apelt (nota a 260c) declara que no hay transición posible desde el μὴ ὄν que se ha mostrado que existe hasta el τὸ μὴ ὄν en el sentido de «lo falso», y que la confusión entre ambos es permanente durante todo el resto del diálogo.

como el anterior acerca de la mezcla de las Formas. Cierta oscuridad como la aludida se presenta en pasajes introductorios como éste, que es «dialéctico» y dramático. El propósito del mismo es hacer que el lector sienta que hay una dificultad que debe ser aclarada, y representar la perplejidad del interlocutor que ni siquiera ve cuál es la dificultad, y todavía menos la manera de resolverla. En pasajes de este tipo, Platón no usa los términos con precisión ni observa todas las distinciones que podría advertir un lector muy lúcido.

La dificultad que se pretende que experimente todo lector estriba en ver cómo la demostración precedente de «no es» tiene dos sentidos: «no existe» y «es diferente de» —y cómo está relacionada con— la pregunta de si los enunciados falsos pueden tener algún significado. La relación es la siguiente. Era punto de partida común la consideración de que «decir lo que es falso» es en cierto sentido «Decir cosas que no son» (τὸ τὰ μὴ ὄντα λέγειν), como va a observar el Extranjero. El problema es entonces el de qué sentido puede tener en esta frase «cosas que no son». El razonamiento del sofista era: «decir la cosa que no es» sólo puede significar «decir nada» o «hablar nada» (οὐδὲν λέγειν), es decir, «decir sin sentidos».[2] No se puede hablar de lo que no existe; no hay cosas no existentes ni hechos de los que hablar. Por consiguiente todo discurso falso debe ser no significativo. Ésta es una dificultad muy seria, de la que no es muy fácil deshacerse. ¿De qué estamos hablando cuando hacemos un enunciado falso?

Platón ha mostrado ahora que «la cosa que no es» no significa siempre (como suponía el sofista) «lo no existente»; también puede significar algo que es diferente de alguna otra cosa. Estos dos «algos» son algo (ὄν), no nada. Intenta interpretar la expresión «decir o hablar lo que no es» por medio de este segundo sentido, como equivalente a «decir o hablar de algo diferente de los hechos reales, pero no simplemente no existentes». El problema es el de qué clase de existencia puede tener «algo diferente». Si podemos descubrir eso, podemos afirmar que un enunciado falso tiene significado.

Pero esta explicación todavía no se produjo. Por el momento, todo lo que sabemos es que «lo que no es» es ambiguo. El Extranjero está pensando en el sentido que usará en su explicación; el sofista, que se lo representa como defendiendo su posición, siente todavía

2. Véase 240d (pág. 268) y el enunciado completo de este argumento en el *Teeteto* 188d y sigs.

que «decir lo que no es» comprende en alguna parte un elemento de irrealidad o de no existencia que él cuestionaría como ilegítimo. Teeteto, como el lector ordinario, bien puede ser excusado por no haber comprendido el sentido pleno del análisis precedente. Una vez que nos demos cuenta del carácter dialéctico del pasaje, veremos que el propio Platón no es culpable de confusión.

La frase que acaba de emplear el Extranjero, «el vástago de un contacto que se acaba de establecer con la realidad», evocó la anterior referencia a los hombres jóvenes engañados por las brujerías del sofista. También evoca a los «viejos que se habían puesto a aprender tardíamente» (251b), que eran puestos a la par de los jóvenes porque se deleitaban con el sofisma: una cosa no puede tener muchos nombres. La posición de estos hombres que sabían «separar toda cosa de cualquier otra» se menciona nuevamente ahora. Sus dificultades surgieron por no reconocer la existencia de las Formas como los significados de los nombres comunes, o por no ver que una cosa puede participar de muchas Formas.

259d. *Extr.* Sí, mi amigo, y el intento de separar toda cosa de cual-
e. quier otra, no sólo pone una nota discordante sino que eleva a un brutal desafío a la Musa de la filosofía.[3]

Teet. ¿Por qué?

Extr. Este aislamiento de toda cosa de cualquier otra significa una abolición completa de todo discurso, porque cualquier discurso que podamos tener debe su existencia al entretejimiento conjunto de las Formas.

Teet. Es verdad.

260. *Extr.* Observa entonces cuán oportuna era nuestra lucha contra esos separatistas cuando los forzábamos a admitir que una Forma se mezcla con otra.

Teet. ¿En qué sentido?

Extr. En el sentido de asegurar la posición del discurso como uno de los géneros de cosas que existen. Privarnos del discurso sería privarnos de la filosofía. Eso sería la consecuencia más grave; pero, además de eso, necesitamos en este momento lle-

3. ἄμουσος es casi un sinónimo de ἀφιλόσοφος. *Crat.* 406a deriva Μοῦσα y μουσική de μῶσθαι = ζήτησίς τε καὶ φιλοσοφία. *Fedón* 61a cita el dicho pitagórico de que la filosofía es la forma más elevada de «música».

gar a un acuerdo sobre la naturaleza del discurso, y si se nos ha quitado hasta su propia existencia, naturalmente no podríamos
b. discutir más. Y es lo que habría ocurrido, si hubiéramos asentido a la afirmación de que no existe mezcla de ninguna Forma con ninguna otra.

Todo discurso depende del «entretejimiento conjunto (συμπλοκή) de las Formas». «Entretejimiento conjunto» no es sinónimo de «combinación» o «mezcla»; incluye todos los enunciados, afirmativos o negativos.[4] No implica que las Formas sean los únicos elementos en el significado de todo discurso. También podemos hacer enunciados sobre cosas individuales. Pero es verdad que todo enunciado semejante debe contener por lo menos una Forma —uno de aquellos «términos comunes» (*Teet.* 185) que son necesarios a todo pensamiento o juicio sobre los objetos de la percepción directa—. Por eso (en 252c) se objetaba contra los separatistas que ellos no podrán expresar en absoluto su teoría sin «conectar en sus enunciados» (συνάπτειν ἐν τοῖς λόγοις) términos como «es», «separado de», «el resto», etcétera, que son términos comunes. Lo que ahora se deja sentado, que todo enunciado o juicio implica el uso de por lo menos una Forma, es importante porque el reconocimiento de que las Formas constituyen parte del significado de todos los enunciados resolverá el problema del discurso y pensamiento falsos.

260b. *Teet.* Eso es ciertamente verdadero. Pero no comprendo por qué necesitamos un acuerdo sobre el discurso en este momento.

Extr. Puedo sugerirte una línea de pensamiento que te ayudará a comprender.

Teet. ¿Qué es eso?

Extr. Vimos que «no ser» es un género singular entre el resto, desparramado por todo el ámbito de las realidades.

Teet. Sí.

Extr. Ahora tenemos que considerar si se mezcla con el pensamiento y el discurso.

4. En Aristóteles, de *interpr.* init. συμπλοκή es empleado para el *contextus verborum* en una oración, como distinto de las palabras aisladas. Así abajo, en 262c, ἡ πρώτη συμπλοκή, y 262d, πλέγμα.

Teet. ¿Por qué eso?

c. *Extr.* Si no se mezcla con ellos, todo debe ser verdadero; pero si lo hace, tendremos pensamiento y discurso falsos porque pensar y decir «lo que no es», es, supongo, lo mismo que falsedad en el pensamiento y en el discurso.

Teet. Sí.

Extr. Y si la falsedad existe, la decepción es posible.

Teet. Sí.

Extr. Y una vez que la decepción existe, las imágenes y las semejanzas y las apariencias se hallarán, esparcidas por doquier.

Teet. Por supuesto.

Extr. Y el sofista, dijimos, se había refugiado en algún lugar
d. de esa región; pero después había negado la existencia misma de la falsedad: nadie podría ni pensar ni decir «lo que no es», porque lo que no es nunca tiene ningún tipo de ser.

Teet. Así decía.

Extr. Pero ahora que hemos encontrado que «lo que no es» tiene su participación en la existencia, quizá ya no litigará con nosotros por eso.

El «no ser» que vimos que era una Forma singular distribuida por todo el ámbito de la realidad era «Diferencia». Cuando el Extranjero pregunta si «no ser» se mezcla con el hablar y el pensar, la verdadera pregunta es si hay algún sentido de «lo que no es» que justifique nuestra combinación de esa expresión con el hablar y el pensar en la expresión «hablar o pensar lo que no es». El sofista sostenía originariamente que no puede haber justificación, porque «lo que no es» siempre significa «lo no existente». Lo hemos arrojado ahora de esa posición al mostrarle que a veces tiene otro significado, «lo diferente», que es compatible con la existencia.

Pero queda una segunda línea de defensa, como sugiere el Extranjero a continuación. El sofista puede aceptar la ambigüedad de «lo que no es», y negar todavía nuestro derecho a sostener la posibilidad de decir y pensar lo que no es. El significado de «lo que no es» tiene todavía que ser definido y justificado aquí. «Lo que no es» puede no siempre significar «lo no existente» pero en esta frase particular sugiere algún elemento de irrealidad (que, como hemos argumentado, no es la misma cosa que «diferencia»). Así, pues, se representa al sofista como planteando una objeción más.

260d. *Extr.* (*continúa*). Por otra parte, podría quizá decir que algu-
nas cosas participan del no ser, otras no, y que el discurso y el
pensamiento están entre las que no, y así una vez más, podría
e. argumentar que el arte de crear imágenes y simulacros, que es
donde decimos que debe encontrarse, no tiene ninguna exis-
tencia, puesto que pensamiento y discurso no tienen partici-
pación en el no ser, y sin esa combinación no existe una cosa
como la falsedad.

Es por eso por lo que debemos comenzar investigando la
naturaleza del discurso y el pensamiento y la apariencia, para
261. que podamos entonces comprender su combinación con el
no ser y demostrar así que la falsedad existe, y por esa prue-
ba apresar al sofista allí, si es susceptible de ser capturado, o
si no, dejarlo ir, y proseguir nuestra búsqueda en algún otro
Género.

Se establece aquí la segunda línea de defensa tal como la establecería el sofista mismo, no como lo haría alguien que se limitara al uso preciso de los términos definidos en la última sección. «Algunas cosas», sugiere, «participan del no ser, otras no». Si «cosas» (εἰδῶν) significara Formas platónicas, acabamos de mostrar que ninguna Forma participa del «no ser» en el sentido de no existir, y que todas las Formas participan de él en el sentido de Diferencia. Pero *eidos* es una palabra vaga, que a veces no significa más que «entidad», «cosa», mientras que por «no ser», el sofista claramente quiere decir falsedad. Todavía tenemos que descubrir cómo «lo falso» (un término estrictamente aplicable sólo al pensamiento y al discurso) está relacionado con «lo no exitente» y «lo diferente». La última sección trataba únicamente del mundo de las Formas donde la no existencia y la falsedad no tienen lugar. El pensamiento y el discurso que pueden participar de la falsedad no son Formas platónicas, sino los pensamientos que existen en nuestras mentes y los discursos que pronunciamos.[5] Ningún resultado alcanzado hasta ahora muestra cómo pueden ser falsos.

La siguiente intervención de Teeteto expresa la perplejidad a que él y el lector se ven reducidos por las ambigüedades de «no ser». Re-

5. En 263d el pensamiento, juicio y «apariencia», que *se producen en nuestras mentes* son llamados γένη («cosas» o «géneros de cosas», si leemos τὰ γένη con B (γένη T: γε Stobeo).

sulta totalmente increíble que Platón mismo estuviese despistado por ellas, porque tan pronto como empieza otra vez el razonamiento, el pensamiento opera una vez más con perfecta claridad.

261a. *Teet.* Por cierto, señor, lo que dijimos al comienzo sobre el
sofista parece verdad: que es un tipo de fiera difícil de apresar.
Evidentemente posee todo un arsenal de problemas, y cada
vez que esgrime uno para resguardarse, tenemos que abrirnos
paso a través de éste para llegar a él. De modo que ahora pe-
nosamente hemos obtenido el mejor partido posible de su
defensa de que «lo que no es» no puede existir, cuando se alza
b. otro obstáculo en nuestro camino: debemos, parece, probar
que la falsedad existe tanto en el discurso como en el pensa-
miento, y después de eso quizás algo más, y así sucesivamen-
te. Parece como si el fin nunca pudiera estar a la vista.
Extr. Un hombre debería sentir gran coraje, Teeteto, con sólo
hacer un pequeño progreso a cada paso. Si se descorazona en-
tonces, ¿qué hará en otros casos, cuando no pueda avanzar en
c. absoluto o incluso quizá pierda terreno? Ninguna ciudad,
como ellos dicen, se rendirá ante una intimación tan débil. Y
ahora que hemos superado el obstáculo de que hablabas,
puede ser que ya hayamos capturado la pared más alta, y el
resto quizá sea más fácil de apresar.
Teet. Eso es alentador.

261c-262e. *Todo enunciado es un complejo de elementos heterogéneos (nombre y verbo)*

El Extranjero inicia la discusión señalando que todo enunciado es complejo. El enunciado más simple debe contener por lo menos un «nombre» y un verbo. Se definen, también, los términos «nombre» y «verbo».

261c. *Extr.* Entonces, como ya dije, tomemos en primer lugar enunciado[6] y juicio, de modo de establecer claramente si el no ser

6. «Enunciado». Hemos traducido hasta ahora λόγος por «discurso», pero el análisis que sigue trata de lo que Aristóteles llama el ἀποφαντικὸς λόγος, un enunciado que puede y debe ser verdadero o falso, distinto de las preguntas, los

tiene algún punto de contacto con ellos, o si ambos son completamente verdaderos y nunca existe falsedad en ninguno de los dos.

Teet. Muy bien.

d. *Extr.* Ahora, recordando lo que dijimos sobre las Formas y las letras,[7] consideremos a las palabras del mismo modo. La solución a nuestro problema actual promete estar en ese lugar.

Teet. ¿Qué vas a preguntarme sobre las palabras?

Extr. Si todas ellas van juntas, o ninguna de ellas, o si algunas sí y otras no.

Teet. Eso es bastante simple: algunas sí, otras no.

Extr. Quieres decir quizás algo así como esto: las palabras que,
e. cuando son dichas en sucesión significan algo, van juntas, mientras que aquellas que no significan nada cuando están reunidas, no.

Teet. ¿Qué dices?

Extr. Lo que yo suponía que tenías en tu mente cuando diste tu asentimiento.[8] Los signos que usamos en el discurso para significar ser son seguramente de dos clases.

Teet. ¿Cómo?

262. *Extr.* Una clase llamada «nombres», la otra «verbos».

Teet. Dame una descripción de cada una.

Extr. Por «verbo» significamos una expresión que se aplica a las acciones.

Teet. Sí.

Extr. Y por «nombre» el signo hablado que se aplica a lo que realiza esas acciones.

Teet. Muy cierto.

---

ruegos, etc. Un «juicio» (como se explica luego) es equivalente ahora a un enunciado no verbalizado, hecho por la mente en su diálogo interior consigo misma.

7. En 253a (pág. 326).

8. Probablemente Teeteto pensaba en la combinación de las Formas en enunciados afirmativos y en la incompatibilidad de las Formas expresada por enunciados negativos, que se ejemplificaba mediante la reunión (συναρμόττειν) o no reunión de vocales y consonantes en 253a. Pero el Extranjero se está refiriendo tan sólo a la ejemplificación y está pensando en el hecho de que un enunciado no puede consistir en una combinación de dos nombres o de dos verbos solamente, del mismo modo que una palabra no puede consistir en dos consonantes sin una vocal.

Extr. Ahora un enunciado nunca consta solamente de nombres hablados en sucesión, ni tampoco de verbos separados de los nombres.

Teet. No te sigo.

b. *Extr.* Evidentemente tenías alguna otra cosa en la cabeza hace un instante cuando te pusiste de acuerdo conmigo; porque lo que yo quería decir era precisamente esto: que estas palabras pronunciadas en una sucesión así no constituyen un enunciado.

Teet. ¿Cómo?

Extr. Por ejemplo, «camina corre duerme»,[9] y así con todos los demás verbos que significan acciones, puedes pronunciarlos a todos ellos uno después de otro, pero eso no constituye un enunciado.

Teet. Naturalmente.

Extr. Y bien, si tú dices «león ciervo caballo» y cualquier otro nombre dado a las cosas que realizan acciones, semejante su-
c. cesión nunca produce un enunciado. Ni en este ejemplo ni en el otro, los sonidos pronunciados significan alguna acción realizada o no realizada o la naturaleza de algo que existe o no existe,[10] hasta que se combinen verbos con nombres. En el momento en que lo haces, se ensamblan y la combinación más simple se vuelve un enunciado de la clase que podríamos llamar la más simple y breve.

Teet. ¿Entonces cómo haces un enunciado de esa clase?

Extr. Cuando uno dice «Un hombre comprende», tú estás de acuerdo en que es un enunciado de la clase más simple y corta posible.

9. Deberían omitirse las comillas del texto de Burnet entre βαδίζει y καθεύδει (y abajo, entre λέων e ἵπποι).

10. πρᾶξιν οὐδ' ἀπραξίαν se refiere al ejemplo anterior (ἐκείνως) de la lista de verbos, en la que no se afirma que una acción sea realmente realizada o no por algún agente. οὐδὲ οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος se refiere al último ejemplo (οὕτως) de la lista de nombres, que no afirma que existe (ὄντος) realmente, o no existe, algo con la naturaleza (οὐσία) expresada por cualquiera de los nombres. Esto no significa que las palabras mismas no tengan ningún significado, y sean ruidos sin sentido; sino que estas concatenaciones no son enunciados de hecho, no se refieren (o pretenden referirse) a ningún hecho o acontecimiento reales.

d. *Teet.* Sí.
Extr. Porque ahora da información sobre hechos o acontecimientos en el presente o pasado o futuro: no sólo nombra algo, sino que te conduce a alguna parte[11] entretejiendo juntos verbos con nombres. Hasta aquí «establece» algo, no sólo «nombra» algo, y en realidad es a este complejo al que nos referimos con la palabra «enunciado».
Teet. Verdad.
Extr. Y, entonces, así como algunas cosas van juntas, otras
e. no, lo mismo sucede con los signos del discurso: algunos no van, pero aquellos que van constituyen un enunciado.
Teet. Muy cierto.

La definición de «palabra». Aristóteles define las palabras habladas como señales (σύμβολα) o signos (σημεῖα) de afecciones mentales, y la palabra escrita como una señal de la palabra hablada. Advierte que, aunque los idiomas tienen signos escritos y orales diferentes, las afecciones mentales son las mismas en todos los hombres y lo mismo ocurre con las cosas (πράγματα) de las cuales esas afecciones son retratos (*De interpr.* I).

Platón define la palabra, no como la señal de una afección mental, sino como un signo vocal (σημεῖον τῆς φωνῆς, 262a) usado para significar *ser* (περὶ τὴν οὐσίαν δήλωμα).[12] Esto implica al mismo tiempo que cada palabra representa algo o significa algo y no es un ruido sin significación. Se sigue que ningún elemento en un enunciado falso puede ser simplemente sin significado. Pero «ser» es una expresión ambigua.

1) «Ser» puede querer decir la naturaleza de una cosa. En *Leyes* 895d Platón dice que en todos los casos hay siempre tres factores: el «*ser*» o naturaleza (οὐσία), la *definición* o razón (λόγος) de la naturaleza, y el *nombre* (ὄνομα). La naturaleza es una contraparte de la definición. Así en Fedro 242e «el ser o definición esencial del alma» (ψυχῆς οὐσίαν καὶ λόγον) es «aquello que se mueve a sí mismo». En *Cratilo* 393d, donde se trata de nombres propios significativos o des-

11. περαίνειν τι, el opuesto de οὐδὲν περαίνειν, «conducir a ningún lado». Véase *Teet.* 180a.

12. δήλωμα véase *Leyes* 792a: El llanto es para los niños un *modo de significar* sus deseos (δήλωμα ὧν ἐρᾷ), ¡aunque no con un signo (σημεῖον) muy feliz!

criptivos, se dice que Astuánax (el intendente de la ciudad) y Héctor (guardián) tienen la misma «fuerza» (δύναμις): un significado puede ser expresado con diferentes sílabas o letras, mientras se mantenga el *ser de la cosa* (οὐσία τοῦ πράγματος) expresado en el nombre (δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι). *Cratilo* 383e: las cosas (πράγματα) tienen un ser constante (βέβαιος οὐσία) que les es propio, que no podemos alterar; lo mismo ocurre con las acciones (πράξεις). El ejemplo de *Leyes* 895d es el del *nombre* «par» tal como se aplica a los números. Su *definición* es «divisible en dos partes iguales», y el ser (οὐσία) correspondiente es esta propiedad de los números. Cada naturaleza semejante es, en términos platónicos, una Forma (*eidos*): el significado de un nombre común que, si es complejo, es definible.

2) En el caso de las Formas, la naturaleza y la cosa son una y la misma. Así en *Protágoras* 349b se pregunta si los cinco nombres de todas las virtudes cardinales se aplican a una cosa (ἐπὶ ἑνὶ πράγματι), o si cada nombre se aplica respectivamente «a una naturaleza o cosa peculiar» (ἴδιος οὐσία καὶ πρᾶγμα) que tiene una propiedad que le pertenece. Pero hay también nombres propios que se aplican por convención a cosas individuales. En el enunciado que vamos a tomar ahora como típico, «Teeteto se sienta», «Teeteto» representa una cosa individual y (como mostraba el *Cratilo*) no expresa necesariamente su naturaleza. El nombre puede no tener ningún «significado» en sí mismo; meramente representa las cosas que elegimos para aplicarle ese sonido. La definición de «palabra» debe cubrir a nombres como éstos; «signo que significa ser» incluye este segundo sentido: «que representa algo que existe». En *Cratilo* 388c se dice que un nombre tiene dos funciones: es un instrumento 1) para transmitir información (διδασκαλικόν) y 2) para distinguir a las cosas (τὰ πράγματα διακρίνειν, διακριτικὸν τῆς οὐσίας). («Cosa» o «ser» tienen aquí el sentido más amplio, que cubre cualquier objeto que se distingue por un nombre, sea ese objeto una Forma (la naturaleza que es el *significado expresado* por el nombre común) o una cosa individual que puede ser indicada convencionalmente por un nombre propio que la *representa*.

La definición que da Platón de «palabra» cubre de este modo dos sentidos. 1) Un nombre común *significa* o *«quiere decir»* una naturaleza que es una Forma, así como *«representa»* o *indica* cosas existentes. 2) Un nombre propio representa o indica solamente una cosa existente. Con su habitual descuido por la precisión, Platón usa indiscriminadamente las palabras «significar», «querer decir», «indi-

car». Pero para comprender el análisis del enunciado «Teeteto se sienta», nos resultará necesario distinguir entre un nombre propio como «Teeteto» y un «término común» como «se sienta».

Nombres y verbos. En *Cratilo* 425a se toma como cosa sabida la noción de que el discurso o enunciado (λόγος) consta de nombres y verbos y no se considera necesario explicarla. Ello se debía probablemente a los gramáticos, porque el contexto precedente se refiere a la clasificación que ellos hacen de las letras en vocales, sonoras y mudas. Un enunciado es «una combinación de nombres y verbos» (431b). Aristóteles repite esto.[13] A las otras partes del discurso, se las ignora. Se entiende que Aristóteles quiere decir que un nombre y un verbo son, como Platón señala aquí, necesarios y suficientes para el enunciado mínimo que pueda ser verdadero o falso. Los gramáticos posteriores parecen haber tenido la misma concepción. Amonio observa que otras partes del discurso (conjunciones, preposiciones, artículos, etc.) no pueden, cuando se las pone unas junto a otras, constituir un enunciado (λόγος): son consecuentemente «partes del discurso» (λέξις), no «partes del enunciado» (λόγος). Plutarco (*Plat. Qu.* X) dice que Platón sólo habla de nombres y verbos porque un enunciado consta realmente de esas partes. Un nombre («Sócrates») o un verbo («es golpeado») invoca la idea de una persona o cosa; pero palabras como μέν, γάρ, περί, no. Aparte de mencionar una persona o cosa, son ruidos vacíos, no son significativos (como lo son los nombres y los verbos) por sí mismos, ni tampoco cuando se ponen uno al lado de otro. Los compara a la sal en un plato de carne o al agua en un bizcochuelo, que no es realmente «parte» del bizcochuelo pero sirve para mantenerlo unido. Sólo los nombres y verbos son «partes del enunciado» (λόγος). La poca consideración a las partes menores del discurso llevó a serias consecuencias en Lógica. Facilitó la teoría de que toda proposición tiene un sujeto (nombre) y un predicado (normalmente adjetivo o verbo) y la naturaleza de las relaciones quedó oscurecida al fracasar el reconocimiento del reclamo de las preposiciones a tener significados propios.

13. *De Interpr.* 1. Véase *Rhet.* 1404b, 26, ὄντων δὲ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων ἐξ ὧν ὁ λόγος συνέστηκεν. Stenzel (*Studien z. Entwicklung d. plat. Dialektik*, 88) piensa que ῥῆμα incluye cualquier predicado (*Aussage*), por ej., καλός en ὁ παῖς καλός (véase art. *Logik* en P. W. *Encycl.*, Halbband XXV, 1011).

Se advertirá que Platón considera como un enunciado mínimo típico la combinación de un nombre (sustantivo) y un verbo que expresa una acción, no una oración como «Sócrates es sabio». Pero Platón no está escribiendo un tratado de Lógica. Si así fuera, su definición de «verbo» como «una expresión aplicada a acciones» sería evidentemente defectuosa, por ignorar que los verbos expresan estados, y definir al «nombre», como lo hace, en términos del verbo —«el signo hablado aplicado a lo que realiza estas acciones»— sería extraño. No se pretende que las definiciones sean precisas.

El resultado de esta sección es que todo enunciado es complejo, consistente de elementos heterogéneos (nombre y verbo) que respectivamente tienen significados y, cuando son reunidos, forman un todo que tiene significado como un todo. El hecho o acontecimiento a que el enunciado corresponde y representa como un todo es también complejo, consistente de elementos heterogéneos (agente y acción) que se integran en una estructura coherente.

262e. *Todo enunciado versa sobre algo y es verdadero o falso*

Dos consideraciones más se añaden ahora. 1) En un enunciado complejo, el nombre del agente sobre el que se hace el enunciado es un elemento. 2) Cada enunciado, considerado como un todo, es verdadero o falso.

262e. *Extr.* Ahora otra pequeña consideración.
Teet. Bien.
Extr. Cuando hay un enunciado, éste debe ser sobre algo;[14] no puede ser sobre nada.
Teet. Así es.
Extr. ¿Y no debe tener un cierto carácter?[15]
Teet. Por supuesto.

14. Se emplea el genitivo simple τινός «de algo»; y en 263a Teeteto habla del enunciado sobre él como «mío» (ἐμός), como si este genitivo fuera posesivo. Pero en el mismo instante habla de él como «sobre mí» (περὶ ἐμοῦ), y eso es evidentemente lo que quieren decir ambas expresiones.

15. Este «carácter» o «cualidad» significa verdad o falsedad, lo que es evidente, tanto aquí como en el *Filebo* 37b, por las palabras que siguen (263a, b).

La afirmación de que «todo enunciado es sobre algo» indica que en el enunciado complejo el nombre del agente o (para usar el término más reciente) sujeto es un elemento, y el agente mismo es un elemento del hecho real. En los ejemplos que tomaremos, el propio Teeteto es el sujeto tanto del enunciado verdadero «Teeteto se sienta» como del falso «Teeteto vuela». Probablemente el Extranjero se propone aquí destacar que el sujeto de ambos enunciados es Teeteto, que realmente existe. Por más que podamos encontrar elementos de irrealidad en el enunciado falso, de todos modos el sujeto no es irreal o inexistente, ni niega la existencia de su sujeto. «Hablar o decir lo que no es» no significa «hacer un enunciado sobre nada».

La importancia de este punto puede explicar por qué Platón selecciona como ejemplos enunciados verdaderos o falsos sobre algo individual, Teeteto, y no sobre una Forma, como ocurría en cambio en la sección precedente. Que Teeteto existe aquí y ahora es algo que tiene en común con sus opositores, pero ellos habrían negado la existencia de Formas como Movimiento y Reposo, y Platón no quiere prestarse aquí a esa objeción. Si se acepta el supuesto de que las Formas existen, la objeción no es válida, y el análisis que ahora se ofrece sobre el significado de los enunciados verdaderos y falsos se aplicaría también a los enunciados sobre las Formas.

262e-263b. *Definición del enunciado verdadero*

El Extranjero toma a continuación dos enunciados sobre el mismo sujeto, uno evidentemente verdadero, el otro inconsistente con él y evidentemente falso. Procede entonces a dar, con sorprendente brevedad, sus definiciones del enunciado verdadero y falso.

262e. *Extr.* Fijemos ahora nuestra atención sobre nosotros mismos.
Teet. Lo haremos.
Extr. Te haré un enunciado, entonces, reuniendo una cosa con una acción por medio de un nombre y un verbo. Vas a decirme sobre qué es el enunciado.
263. *Teet.* Haré todo lo que pueda.
Extr. «Teeteto se sienta», ¿no es un enunciado largo, verdad?
Teet. No, es de una extensión muy modesta.
Extr. Ahora, eres tú quien debe decir sobre qué es, a quién pertenece.

Teet. Es claro que sobre mí. Me pertenece.
Extr. Ahora tomemos otro.
Teet. ¿Cuál?
Extr. «Teeteto (a quien estoy hablando en este momento)[16] vuela.»
Teet. De éste también podemos decir que me pertenece y que es sobre mí.
Extr. Y además estamos de acuerdo en que cualquier enunciado debe tener un cierto carácter.
b. *Teet.* Sí.
Extr. Entonces, ¿qué clase de carácter podemos asignarle a cada uno de éstos?
Teet. Uno es falso; el otro, verdadero.
Extr. Y el verdadero establece para ti las cosas que son (o los hechos) tal como son.
Teet. Ciertamente.

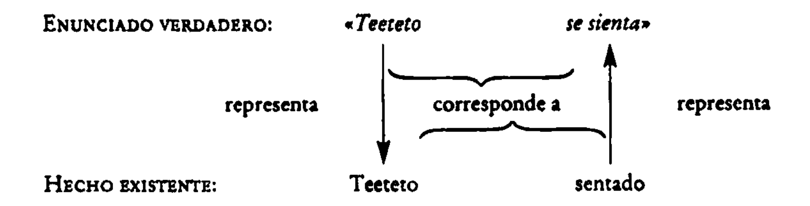
Esta breve definición del enunciado verdadero aparece en diálogos anteriores. 1) En *Eutidemo* 283e, Eutidemo sostiene que es imposible hablar falsamente. Porque si se habla de la cosa sobre la que trata el enunciado, esa cosa debe ser una de las cosas que existen (τῶν ὄντων). De modo que se está hablando sobre la cosa que es (τὸ ὄν). Pero hablar de la cosa que es o de los hechos (τὸ ὄν λέγειν καὶ τὰ ὄντα), es decir la verdad. Ctesipo objeta que el que habla falsamente «en cierto sentido habla de cosas que son, pero no *tal como* ellas son» (τὰ ὄντα μὲν τρόπον τινὰ λέγει, οὐ μέντοι ὥς γε ἔχει, 284c). Ctesipo está citando evidentemente una definición más popular: «El enunciado verdadero habla de cosas que son, o establece hechos, *tal como ellos son*». 2) Nuevamente, en *Cratilo* 385b, Sócrates indica a Hermógenes que el enunciado verdadero «habla de cosas que son, tal como son» o «establece que las cosas que son, son» (ὃς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν). Aquí la frase es ambigua en la forma, pero la diferencia es más bien gramatical que sustancial. Se toma la definición como algo corriente y se la acepta sin discusión. Tanto allí como en el *Eutidemo* (donde ὡς ἔχει debe querer decir «*tal como* ellas son») la idea es que la verdad consiste en la *correspondencia* de un enunciado con

16. No un Teeteto imaginario ni Teeteto en algún otro momento, sino el Teeteto real de aquí y ahora.

las «cosas que son» o «los hechos». No se explica cómo se corresponden.

Pero para nuestro actual propósito de descubrir qué puede significar un enunciado falso o a qué puede corresponder, es importante tener claro el significado de «cosas que son» o «hechos». Hemos visto que todos los hechos representados por los enunciados son complejos. En el caso del enunciado verdadero «Teeteto se sienta», tenemos 1) la cosa sobre la que se hace el enunciado —una cosa existente, Teeteto—; 2) la «acción» a la que se alude con el verbo «se sienta» —otra cosa existente—; y 3) la totalidad del hecho complejo existente —Teeteto sentado—, compuesto de esos dos elementos. Tomemos este hecho complejo existente y supongamos que es, o contiene, todas las «cosas que son», a las que corresponde el enunciado.

Este hecho existente —Teeteto sentado— es un objeto complejo de percepción; y si podemos suponer que mi juicio «Teeteto se sienta» representa simplemente lo que yo veo realmente sin ningún elemento de inferencia, mi enunciado será verdadero. Tendremos entonces el siguiente esquema:



Cada una de las palabras *representa* un elemento en el hecho complejo. El enunciado como un todo es complejo y su estructura *corresponde a* la estructura del hecho. La verdad significa esa correspondencia.

El sentido común podría aceptar esta explicación del enunciado verdadero y éste, sin duda, era el significado popular de «hablar de cosas que son», o «establecer hechos, *tal como ellos son*». Si todos los enunciados fueran verdaderos y fueran del tipo ejemplificado aquí, la explicación podría considerarse completa. Pero aquí comienza la dificultad. ¿Cómo vamos a definir los enunciados falsos siguiendo estos lineamientos? Si definimos los enunciados verdaderos por la correspondencia de su estructura con la estructura de un hecho exis-

tente al que se refiere, el sofista objetará que un enunciado falso no puede definirse como correspondiendo a algo, porque no hay hechos no existentes a lo que él corresponda, signifique o se refiera. Un enunciado falso, por consiguiente, no significa nada. Esto implica un problema que los lógicos modernos están discutiendo todavía. «Carlos I murió en el cadalso» corresponde a un hecho; «Carlos I murió en la cama» y «Carlos I no murió en el cadalso», no. Si yo juzgo o creo en uno de estos enunciados, ¿cómo puede existir una «falsedad objetiva» o «hecho negativo» que proporcione un objeto para mi creencia?[17]

263b-d. *Definición del enunciado falso*

El lenguaje en que ahora Platón expresa su solución es extremadamente simple, y, por ello, vago y ambiguo. El significado de nuestra traducción literal será analizado después.[18]

263b. *Extr.* Mientras que el enunciado falso enuncia acerca de ti cosas *diferentes* de las cosas que son.
Teet. Sí.
Extr. Y, en consecuencia, enuncia *cosas que no son*, como siendo.
Teet. Sin duda.
Extr. Sí, pero cosas que *existen*, aunque diferentes de las que existen en tu caso, ya que dijimos que en cada caso hay muchas cosas que son y también muchas que no son.

17. Véase, por ejemplo, Russell, *Philosophical Essays* (1910), On the nature of truth and falsehood.

18. El texto es el siguiente:
ΞΕ. 'Ο δὲ δὴ ψευδὴς ἕτερα τῶν ὄντων (*sc.* λέγει περὶ σοῦ).
ΘΕ. Ναί.
ΞΕ. Τὰ μὴ ὄντα ἄρα ὡς ὄντα λέγει.
ΘΕ. Σχεδόν.
ΞΕ. Ὄντων (Cornarius: ὄντως BT) δέ γε ὄντα ἕτερα κερὶ οσῦ. πολλὰ μὲν γὰρ ἔφαμεν ὄντα περὶ ἕκαστον εἶναι που, πολλὰ δὲ οὐκ ὄντα.

No puedo seguir la explicación de Diès: *Ainsi la proposition est fausse quand elle affirme d'un sujet ce qui n'est point de lui. C'est bien toujours de l'être qu'elle exprime. Elle exprime ce qui est, mais autrement qu'il n'est pour le sujet donné: elle dit être, de lui, ce qui n'est pas, et, ne pas être, ce qui est* (*Sophiste*, pág. 283).

Teet. De acuerdo.

c. *Extr.* De modo que el segundo enunciado que hice sobre ti, debe ser, en primer lugar, de acuerdo con nuestra definición de la naturaleza de un enunciado, uno de los más cortos posibles.

Teet. Así acabamos de afirmarlo hace un instante.

Extr. Y, en segundo lugar, debe ser sobre algo.

Teet. Sí.

Extr. Y, si no es sobre ti, no es sobre ninguna otra cosa.

Teet. Por cierto.

Extr. Y, si fuera sobre nada, no sería de ningún enunciado en absoluto, porque señalamos que no podía haber enunciado que fuera un enunciado sobre nada.

Teet. Es muy cierto.

d. *Extr.* Así, lo que se enuncia acerca de ti, pero de modo tal que a lo que es diferente se lo enuncia como lo mismo, o lo que no es como que es, una combinación de verbos y nombres que responda a esa descripción parece, en fin, ser real y verdaderamente un enunciado falso.

Teet. Perfectamente verdadero.

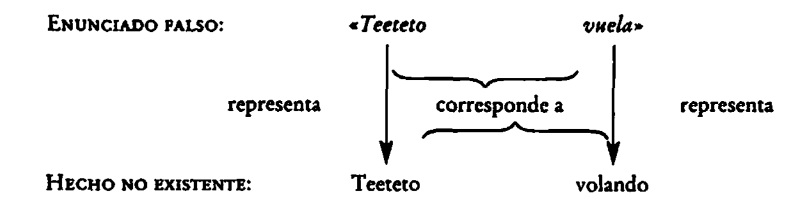
En sus últimas intervenciones, el Extranjero quiere destacar los siguientes puntos: 1) que el enunciado falso tiene un sujeto, 2) que este sujeto es Teeteto y no otro, y 3) que el sujeto no puede ser absolutamente nada.

2) «Teeteto, y no otro». Esto se refiere a la concepción errónea de que un enunciado falso, si significa algo, debe ser un enunciado verdadero sobre *alguna otra cosa*. Esto es afirmado por Eutidemo[19] en defensa de la tesis: «Es imposible contradecir». El razonamiento es: cada cosa o hecho (ὄν, πρᾶγμα) tiene su expresión verbal que describe cómo es (o que es, λόγος ὡς ἔστιν). Cuando se dice que tú y yo nos contradecimos, yo estoy pronunciando la expresión verbal de una cosa, tú, de otra. Debemos estar hablando de dos cosas diferentes. Sócrates señala que esto significa que todo enunciado debe ser verdadero (como decía Antístenes: πᾶς λόγος ἀληθεύει). Así, a un enunciado falso se le había dado un significado al precio de convertirlo en un enunciado verdadero sobre alguna otra cosa.

19. *Eutidemo* 285d.

3) «El sujeto no puede ser nada en absoluto.» Esto desecha la errónea alternativa de que un enunciado falso no puede tener significado porque no es sobre nada existente. (Puede añadirse que la Teoría de las Formas proporciona un significado incluso a los enunciados falsos que parecen no tener ningún sujeto existente, tal como «El actual rey de Francia favorece el comercio libre». La descripción tiene un significado, aunque no represente a ninguna persona existente. Pero Platón no considera esos enunciados.)

Volvamos ahora a las tres primeras intervenciones. He tratado de hacer una traducción literal, pero ¿cuál es el propósito y qué significa esto? El lector corriente podría suponer, naturalmente, que la cosa descrita como «diferente de las cosas que existen en tu caso» o «diferente de los hechos sobre ti» debe ser un hecho no existente, distinto de un hecho existente.[20] Y él podría tomar el tercer discurso como significando que ese hecho no existente es un hecho, aunque distinto del hecho existente. Concluiría, entonces, que Platón intentaba definir el enunciado falso por la correspondencia con un hecho no existente en los mismos términos del diagrama anterior sobre el enunciado verdadero:

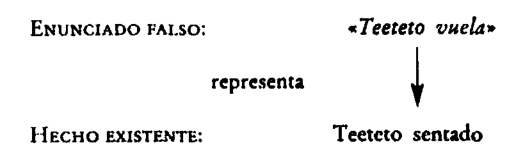


Pero es precisamente ésa la explicación que debemos evitar. El sofista repetirá correctamente su objeción: «No existe una cosa tal como el hecho no existente, Teeteto volando. Su enunciado no es falso sino sin significado —no es en absoluto un enunciado, porque no hay nada que signifique o a lo que se refiera—. Un enunciado fal-

20. Véase H. Jackson, sobre *The Sophist* (Journ. Philol. XIV, 223): «ψευδὴς λόγος puede definirse como λόγος ὁ τάτε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι ... siempre que por τὰ ὄντα se entiendan los hechos que la proposición, pensada o hablada, significa o representa, y con μὴ ὄντα ***hechos diferentes de éstos***» (las bastardillas son mías).

so no es un enunciado verdadero sobre un "hecho diferente", que no es en absoluto un hecho, porque no existe».

No debemos, entonces, atribuir esta explicación a Platón. Su propósito es el de hacer frente precisamente a esta objeción, y ha elegido deliberadamente un enunciado que no sólo es falso ahora sino que no podría ser verdadero en ningún momento, puesto que Teeteto nunca podrá volar. Volvamos al hecho existente y pongamos detrás al enunciado falso. Lo que tenemos es:



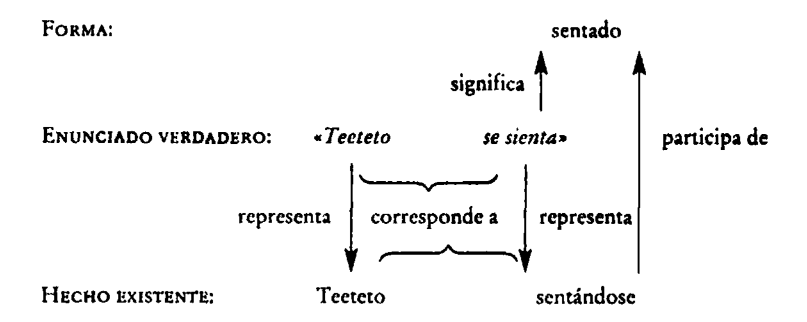
El nombre *Teeteto*, como antes, representa la cosa Teeteto: como el Extranjero ha puesto de relieve, el enunciado falso es sobre un sujeto existente. «*Vuela*» no representa el otro elemento del hecho, «sentado». El sofista dirá ahora: «*vuela*» no tiene significado, no existe nada a lo que él se refiera. Por consiguiente, el enunciado como un todo no tiene significado. No es en absoluto un enunciado.

No podemos ir más allá, en la medida en que nos confinemos a lo que hemos llamado el hecho existente, tal como el sentido común lo reconoce, y tal como parecía suficiente para proporcionar una explicación satisfactoria del enunciado verdadero. Debemos vaciar el esquema de Platón de los elementos que él ha tomado de otra parte y que aquí da por supuestos. Hay otras «cosas que son» para traer a cuento, a saber las Formas, que hasta este punto hemos ignorado. Platón, evidentemente, intenta hacer ingresar las Formas. Toda la sección sobre la combinación de las Formas intentaba abiertamente proporcionar la clave del enunciado falso. Él ha dicho que «todo discurso depende del entretejimiento conjunto de las Formas» (259e), es decir, por lo menos una Forma constituye parte del significado de cualquier enunciado.[21] En este pasaje que tenemos a la vista se refiere a los enunciados que ya se han dado sobre las Formas: «En cada caso hay muchas cosas que son, y también muchas que no son». Se

21. Compárese también el pasaje sobre los términos «comunes» del *Teeteto*, pág. 185 y sigs.

decía esto de las Formas en un contexto en que las cosas individuales no estaban en absoluto en cuestión. Por último, hemos visto que el fracaso del *Teeteto* para explicar el enunciado falso se debía a la exclusión deliberada de las Formas.

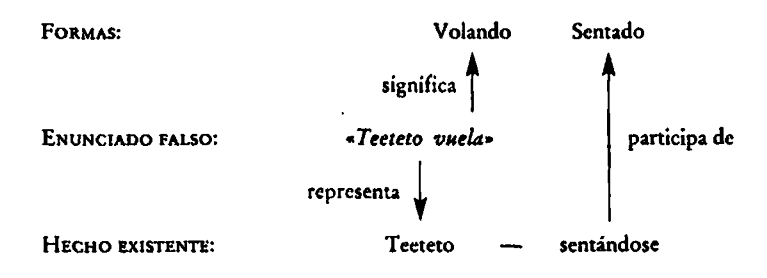
Todo esto muestra que nuestro diagrama sobre el enunciado verdadero y su significado no está todavía completo. Hay otra «cosa que es» que debemos añadir, a saber: una Forma. En el enunciado verdadero, el nombre propio «Teeteto» es un término que representa el sujeto existente. No existe ninguna Forma, Teeteto. Pero el otro término «se sienta» es un término común, y en la teoría de las Formas los términos comunes tienen significado de dos maneras. 1) Como el nombre propio, *representan* o *indican* existentes particulares: «se sienta» representa «sentándose», el segundo componente del hecho existente. 2) También tienen *significados* propios, como sonidos significantes articulados. La palabra «sentándose», pronunciada por sí sola, da un significado a la mente del oyente; no es un sonido sin sentido. Si «andar sentándose es mejor que andar parándose», se comprende lo que estoy diciendo. Este significado no es una actitud particular de una persona particular, aquí y ahora, sino que es lo que Platón llama una Forma, que es algo real, se esté sentando o no ahora Teeteto o que alguien diga que está sentándose o no. Esta Forma, sentándose, es parte del significado del enunciado verdadero y debe añadirse al esquema:



La palabra «se sienta» tiene ahora un doble significado: *representa* una parte del hecho existente, y *significa* la Forma. Para decirlo de otra manera, la frase «cosa que está en tu caso» (ὂν περὶ σοῦ) tiene dos sentidos: 1) un elemento existente en el hecho en el cual tú eres el otro elemento; 2) la Forma de la cual «participa» este elemento

existente. Esta Forma es un objeto de conocimiento, no de percepción, y es permanentemente real, independientemente de cualquier hecho existente, mientras que el particular «sentándose» que es parte del hecho existente, se produce en algún tiempo y lugar y deja de ser. Complicado como está el diagrama ahora, el enunciado verdadero más breve incluye, según los principios de Platón, todas esas «cosas que son» y sus relaciones.

La introducción de las Formas proporciona ahora un significado al enunciado falso «*Teeteto vuela*» sin tener que acudir a un hecho no existente o a la falsedad objetiva. El diagrama del enunciado falso será:



Cada elemento del enunciado tiene ahora un significado, y de este modo el enunciado como un todo tiene significado. Lo que falta en el caso del enunciado falso es: 1) la relación «participa de» entre el «sentándose» real y la Forma *diferente* «Volando»; 2) «*vuela*» no representa este «sentándose», aunque tiene un significado propio que la palabra evoca en la mente del oyente; 3) el enunciado como un todo no se corresponde con el hecho como un todo o con cualquier hecho. Sólo empleando así la teoría de las Formas puede Platón responder a la objeción del Sofista de que el enunciado falso no puede existir porque no significa nada.

Podemos interpretar ahora la traducción literal que dimos de la primera de las tres intervenciones del Extranjero:

> 1) Ὁ δὲ δὴ ψευδὴς ἕτερα τῶν ὄντων (λέγει περὶ σοῦ).
> «Mientras que el enunciado falso enuncia acerca de ti cosas diferentes de las cosas que son.»

En el ejemplo, «cosa diferente» es el significado de la palabra «*vuela*», a saber la Forma Volando, que es diferente de la Forma Sen-

tado. Sentado es una «cosa que es», y puede establecerse verdaderamente respecto de Teeteto, porque el hecho existente contiene un elemento que «participa» de él, lo que podríamos llamar un «ejemplo» de sentado.

2) Τὰ μὴ ὄντ' ἄρα ὡς ὄντα λέγει.
«Y, en consecuencia, enuncia *cosas que no son*, como siendo.»

Aquí se alude a un resultado establecido en la sección sobre la combinación de las Formas: se mostró, allí, que toda Forma «no es» en el sentido de que no es (es diferente de) cualquier otra Forma.[22] De modo que podemos sustituir «cosas que no son» (τὰ μὴ ὄντα) por la frase de la intervención anterior «cosas diferentes de las cosas que son» (ἕτερα τῶν ὄντων). Volando es una cosa que no es (es diferente de) sentado, pero no es menos real. Así hemos encontrado un significado satisfactorio para «lo que no es» en la expresión «hablar de lo que no es», usada como equivalente de «decir lo que es falso». Y hemos hallado este significado al aludir a las Formas y al usar los resultados de la sección sobre la combinación.

3) Ὄντων δέ γε ὄντα ἕτερα περὶ σοῦ. πολλὰ μὲν γὰρ ἔφαμεν ὄντα περι ἕκαστον εἶναί που, πολλὰ δὲ οὐκ ὄντα.
«Sí, pero cosas que *existen*, aunque diferentes de las que *existen* en tu caso, ya que dijimos que en cada caso hay muchas cosas que son y también muchas que no son.»

La primera oración señala que la frase que se acaba de usar «cosas que no son», no significa «cosas que no existen» (sino sólo «cosas diferentes»). Volando es una cosa que *realmente es*, y es diferente de otra cosa que *realmente es*, a saber sentado.[23] Ambas Formas son reales. Es evidente aquí que Platón está pensando en las Formas por la segunda oración. Esto se refiere a dos enunciados anteriores sobre *Formas*: 1) 256e «En el caso de cada una de las Formas, hay mucho que es, y un número indefinido de cosas que no es»; 2) 259b «La

22. Este resultado particular fue especialmente recordado por el Extranjero al comienzo de esta discusión: «Vimos que "no ser" (es decir: Diferencia) es una Forma única entre el resto, desparramada por todo el ámbito de las realidades» («cosas que son», ὄντα), 260b.

23. En esta oración, tanto ὄντων como ὄντα son enfáticos.

Existencia no es una y mil veces, y, análogamente, todos los otros *Géneros*, ya que los tomemos en forma separada o reunidos, desde ciertos aspectos son y desde otros no son». De modo que cuando hablamos ahora de Volando como de lo que no es Sentado (o cualquier otra Forma), podemos usar esta descripción negativa sin implicar no-existencia.

En sus últimas intervenciones, el Extranjero destaca una vez más que el enunciado falso *Teeteto vuela* es un enunciado, no «sobre nada» sino sobre el Teeteto que existe aquí y ahora, y que es igualmente el sujeto del enunciado verdadero *Teeteto se sienta*. El nombre Teeteto representa una «cosa que es» en el sentido de un elemento del hecho existente, no menos que *vuela* significa una «cosa que es» en el otro sentido: una Forma. Por último, el enunciado falso es definido como una combinación de verbos y nombres que establece sobre un sujeto «lo que es diferente como lo mismo o lo que no es como lo que es». Esta expresión, más bien oscura, parece tener la intención de traer a colación la concepción del juicio falso del *Teeteto*, como una especie de «juicio equivocado», que toma erróneamente una cosa por otra. Con el propósito de representarse cómo podía ocurrir esto, la perspectiva empirista se agrandó hasta alcanzar la noción de «intercambio de conocimientos particulares».[24] Pero esta teoría se hizo pedazos porque con los supuestos empiristas que estábamos trabajando, «un conocimiento particular» no podría ser nada más que un viejo recuerdo almacenado en la memoria.[25] Ahora que el *Sofista* ha introducido las Formas en la explicación, un «conocimiento particular» puede significar una Forma que nosotros conocemos. De aquí en adelante, la noción de «pensar que una cosa es otra» o «tomar equivocadamente una cosa por otra» puede ser revivida con un nuevo significado. Las «cosas» que intercambiamos no son viejas imágenes de la memoria, sino objetos de pensamiento eternamente reales. Así en 253d pertenece a la dialéctica «no tomar la misma *Forma* por otra u otra por la misma». Con esta corrección, la descripción de la cacería de aves en la pajarera quizá pretendía ser aceptada como una imagen mecánica burda de lo que ocurre en nuestras mentes cuando equivocamos los objetos del conocimiento.

24. *Teet.* 199c (pág. 176).

25. Se recordará que en *Teet.* 196a (pág. 169) se describió así nuestro conocimiento de los números.

Es sin duda sorprendente que Platón se conformara con una formulación de su solución tan breve y ambigua. Presumiblemente el hecho de que las Formas estuvieran implicadas y la importancia de toda la discusión anterior sobre su combinación fuera tan clara a su mente que diera por sentada la comprensión de estas consideraciones por parte del lector.

263d-264b. *Al ser el juicio simplemente un enunciado no expresado, el juicio falso y el «parecer» falso son posibles*

Se da el último paso en el razonamiento identificando el juicio (δόξα) con el enunciado no expresado. De esto se sigue que el juicio falso debe ser tan posible como el enunciado falso. El significado de δόξα, «juicio», tal como se lo define aquí, no debe ser confundido con el uso que hace Platón de la palabra en otra parte como «opinión», considerada como teniendo una clase de objetos diferentes (δοξαστά) de aquellos del conocimiento (γνωστά). El juicio difiere del conocimiento en que puede ser verdadero o falso, pero sus objetos pueden ser en su totalidad las Formas y sus relaciones, que la *República* clasificaba como objetos de conocimiento, no de opinión. La última definición de los enunciados falsos dada arriba abarca los enunciados falsos sobre las Formas.

263d. *Extr.* Y, entonces, ¿qué pasa con el pensamiento y el juicio y la apariencia? ¿No está claro ahora que todas estas cosas aparezcan en nuestra mente como falsas y como verdaderas?

Teet. ¿Cómo es eso?

Extr. Lo verás más fácilmente si comienzas dejándome darte
e. una explicación de su naturaleza y de cómo cada una difiere de las otras.

Teet. Veamos.

Extr. Bueno, pensamiento y discurso[26] son la misma cosa, salvo que lo que llamamos pensamiento es, precisamente, el diálogo interior de la mente consigo misma sin sonido hablado.

26. El pensamiento (διάνοια) y el discurso (λόγος) son ambos usados en el sentido amplio que incluye, no sólo juicio (δόξα) y enunciado (λόγος) que deben ser verdaderos o falsos, sino todas las formas de pensamiento y discurso, preguntas, órdenes, etc. La explicación del pensamiento como discurso no verbalizado de *Teet.* 189e (pág. 156) y 206d (pag. 200), se repite aquí brevemente.

Teet. Por cierto.
Extr. Mientras que a la corriente que fluye desde la mente a través de los labios y que está acompañada de sonido se la llama discurso.
Teet. Es verdad.
Extr. Y además hay una cosa[27] que sabemos que aparece en el discurso.
Teet. ¿A saber?
Extr. Afirmación y negación.[28]
Teet. Sí.
264. *Extr.* Entonces, cuando esto se produce en la mente en el curso del pensamiento silencioso, ¿puedes llamarlo de otra manera que juicio?
Teet. No.
Extr. Y suponiendo que el juicio se produce, no independientemente, sino por medio de la percepción, el único nombre correcto para semejante estado de la mente es «parecer».[29]
Teet. Sí.
Extr. Bien. Entonces, puesto que hemos visto que hay enunciados verdadero y falso, y de estos procesos mentales hemos encontrado que el pensamiento es un diálogo de la mente consigo misma, y que el juicio es una conclusión del pensamien-
b. to, y que lo que queremos decir con «parece» es una mezcla de percepción y juicio, se sigue que también éstos, siendo de la misma naturaleza que el enunciado, deben ser, algunos de ellos y en algunas ocasiones, falsos.
Teet. Por supuesto.

27. αὐτό, BT debería retenerse: «una cosa (que se ha de mencionar)». Véase αὐτά en *Teet.* 207d (Campbell).

28. φάσις y ἀπόφασις abarcan 1) afirmación y negación, que aparecen en forma afirmativa o negativa en el enunciado expresado, y 2) los actos mentales de asentir y disentir —diciendo «sí» o «no»— a preguntas que la mente se formula a sí misma, como se describe en *Teet.* 190a, φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα (pág. 157). En este pasaje se definía el juicio como la decisión final de la mente cuando ha concluido toda duda y todo debate.

29. Φαντασία aquí, como en *Teet.* 152c (pág. 58) es simplemente el sustantivo equivalente al verbo φαίνεσθαι. En la siguiente intervención, el Extranjero sustituye «φαίνεται» ὃ λέγομεν, «lo que podemos decir por "parece"».

Extr. Tú ves, entonces, que hemos descubierto la naturaleza del juicio falso más pronto de lo que esperábamos, precisamente ahora que temíamos que no tuviese fin la tarea que habíamos emprendido en su búsqueda.
Teet. Lo veo.

Al «parecer» (φαντασία) se lo describe brevemente porque el proceso al que aquí apunta el término ya ha sido discutido extensamente en el *Teeteto*. No es «imaginación», la facultad que representa un objeto ausente o imaginario no percibido actualmente. Es esa combinación de percepción y juicio que, como describía el *Teeteto*, se produce cuando veo una figura indistinta y, correcta o incorrectamente, juzgo que es alguien que conozco.[30] «Me parece» que es así. Este juicio, que interpreta correcta o incorrectamente una percepción presente es todo lo que significa aquí «parecer». Ésta es la única clase de juicio falso que la perspectiva psicológica del *Teeteto* podía describir adecuadamente. El Extranjero señala que ahora estamos plenamente justificados cuando sostenemos que semejantes juicios falsos (como otros) tienen un significado y pueden existir.

264b-d. *Transición. Conexión de estos resultados con la interrumpida división del hacer imágenes*

Anteriormente (en 236), al arte de hacer imágenes, que habíamos barruntado que contenía la característica esencial del sofista, se lo dividió en el de hacer copias (εἰκαστική) y en el de crear simulacros (o

30. *Teet.* 193b y sigs. (pág. 164) y 195d, σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν (pág. 169). Esta descripción se repite en el *Filebo* 38 y sigs. Luego, en un pasaje posterior (39b y sigs.), a la imaginación se la describe independientemente como el trabajo de una suerte de pintor que, situado en la mente, produce cuadros (ζωγραφήματα) o copias (εἰκόνες) de cosas. Se las denomina «simulacros pictóricos» (φαντάσματα ἐζωγραφημένα), pero no se emplea el nombre φαντασία para designar a esa facultad. Cuando Aristóteles describe la facultad de la imaginación, que llama φαντασία, «imaginación», advierte, no es «el juicio acompañado de percepción», ni al que se llega por medio de la percepción» (δι' αἰσθήσεως, la expresión que aquí emplea Platón), ni una «combinación de juicio y percepción» (συμπλοκὴ δόξης καὶ αἰσθήσεως = σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης de Platón en este pasaje), de *anim.* 428a, 25. Aristóteles quiere decir que le está dando un nuevo sentido a φαντασία, que no debe confundirse con el uso de la palabra que hace aquí Platón.

apariencias, φανταστική). Nos detuvimos entonces por los problemas de apariencia irreal y del enunciado falso: ¿cómo pueden semejantes cosas tener algún tipo de existencia? Desde allí en adelante, hemos explicado cómo puede, sin embargo, existir un enunciado falso y el Extranjero señala ahora que es justo que reanudemos la División interrumpida.

264b. *Extr.* Entonces ahora no desfallezca nuestro coraje por lo que
c. nos resta por hacer. Ahora que estos asuntos están aclarados, recordemos nuestras primeras divisiones.

Teet. ¿A cuáles te refieres?

Extr. Distinguimos dos formas de hacer imágenes: la de hacer copias y la de crear simulacros.

Teet. Sí.

Extr. Y dijimos que nos desconcertaba decir bajo cuáles de estas dos ubicaríamos al sofista.

Teet. Lo dijimos.

Extr. Y para aumentar nuestra perplejidad nos veíamos en un torbellino de confusión en virtud de la aparición de un razonamiento que ponía en cuestión todos estos términos y discutía
d. la existencia misma de cualquier copia o imagen o simulacro, sobre la base de que la falsedad nunca tiene ningún tipo de existencia en ninguna parte.

Teet. Es verdad.

Extr. Pero ahora que hemos sacado a luz la existencia del enunciado falso y del juicio falso, es posible que existan imitaciones de cosas reales y que esta condición de la mente (juicio falso) dé cuenta de la existencia de un arte de la decepción.

Teet. Sí, lo es.

Extr. Y hemos convenido antes que el sofista cae bajo una u otra de estas dos clases mencionadas.

Teet. Sí.

La conexión entre «parecer» (φαντασία) que se acaba de describir como la mezcla de percepción y juicio, y el arte de crear simulacros o apariencias (φανταστική) bajo el que ubicaremos al sofista, puede hallarse en la descripción que se hizo antes de este arte.[31] El escultor

31. En 253e y sigs. (pág. 329).

que deliberadamente distorsiona las proporciones reales de su original para hacer que esta estatua «parezca» correcta, produce simulacros o apariencias (φαντάσματα) tales como las que son corrientes en la pintura y el arte en general. Nos impone juicios falsos por medio de nuestros sentidos (φαντασία). De modo análogo, el sofista produce en nosotros falsas creencias acerca de su sabiduría sobre todos los temas.

Éste es, sin embargo, el único modo de «parecer» explicado en el diálogo. No es lo que queremos decir con «apariencia» cuando hablamos de un mundo de apariencia, como opuesto a realidad. Allí apariencia sugiere una suerte de irrealidad en el objeto, mientras que cuando «me parece» que una figura distante es un amigo, ese juicio puede ser verdadero, y, si es falso, no hay ningún problema con el objeto: la falsedad reside totalmente en mi juicio. Hasta aquí todo lo que se ha dicho sobre «parecer» no arroja ninguna luz sobre lo que podría llamarse el problema del *eídolon*, que el Extranjero parecía plantear allí donde la División fue interrumpida. Él hablaba de dos problemas 1) «Este parecer sin ser realmente»[32] y 2) «decir algo que sin embargo no es verdad». Hemos resuelto el segundo, ¿pero qué ha pasado con el primero? Las palabras quieren decir simplemente: cómo puede haber algo que parezca real sin ser real. Éste es el problema de las apariencias, como opuestas a la realidad. Después, además, *eídolon* fue definido como algo que no es completamente real (ὄντως ὄν), pero que sin embargo tiene algún tipo de existencia (ὄν πως). Luego seguía la larga discusión de las teorías sobre lo «perfectamente real», después de lo cual esperábamos alguna explicación de cómo un mundo de cosas reales imperfectas —los objetos de los sentidos— podía existir. Pero esta esperanza se vio defraudada. Toda la discusión subsiguiente de la combinación de las Formas quedó confinada al mundo de la realidad perfecta, y no se nos ha dicho nada acerca de las cosas imperfectamente reales. Ese problema queda donde estaba.

Burnet,[33] en verdad, considera que Platón quiere decir que la explicación del «no ser» como «diferencia» ha resuelto el problema del *eídolon*. «En el curso de la discusión precedente» [258b], escribe, «se

32. 236e, τὸ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή. Aquí está el objeto que parece pero que no es real.

33. *Gk. Phil.*, pág. 286.

había hecho al pasar la observación de que hemos encontrado el No-ser que era necesario para justificar nuestra explicación sobre el sofista». Esto no se vuelve a explicar más, pero la cuestión es muy simple. Lo llamamos hacedor de imágenes, y él replicó que no existía una cosa tal como una imagen, puesto que una imagen es realmente no real. Vemos ahora que nada importa esta objeción, porque el arte de hacer imágenes, como todas las otras artes, incluye una parte de Ser y una parte de No-Ser.[34] La imagen no es la realidad, en verdad, y la realidad no es la imagen, pero eso no implica ninguna dificultad. Estamos tratando con un arte particular, el de hacer imágenes, y en él «no real» tiene una significación perfectamente positiva y definida. Lo «no real» no es lo irreal, sino precisamente la imagen que *es* tanto cuanto es aquello de lo que es imagen.

Es difícil quedarse satisfecho con esto como solución al problema del *eídolon*. Ello importa: «Cuando digo —sostiene Burnet— que una imagen no es perfectamente real, y que sin embargo tiene una especie de existencia, todo lo que quiero decir es que una imagen no es la misma cosa que su original, pero es tan real como él». Burnet parece pensar que ésta es la solución porque dice después (pág. 349): «Platón hizo desaparecer el fantasma de la teoría de los dos mundos que había perseguido a la filosofía griega desde el tiempo de Parménides, y que es a lo que él apuntaba cuando decía que el mundo sensible era "la imagen del inteligible". Ya ha mostrado en el *Sofista* que ser una imagen no es ser nada. Una apariencia es una apariencia, y sólo es irreal si la tomamos por lo que no es». Burnet parece querer decir que Platón, en su madurez, ya no sostuvo que el mundo sensible es parcialmente irreal (como había dicho en la *República*) o algo menos real que el mundo inteligible. La irrealidad o falsedad del «parecer» reside enteramente en nuestros pensamientos sobre el mundo, no en los objetos mismos. Ellos sólo son irreales si *nosotros* los tomamos por lo que no son.

Mas si Platón viniera a afirmar que los objetos de la percepción son meramente diferentes de los objetos inteligibles, pero tan reales como ellos, ¿sobre qué nos basaríamos para negar que la percepción

34. Este enunciado oscuro parece basarse en el uso del conocimiento y sus especies tal como se ejemplifica en 257c (pág. 364). Pero se trata de un mero ejemplo y Platón no dice que ningún arte «incluya una parte de Ser y una parte de No ser».

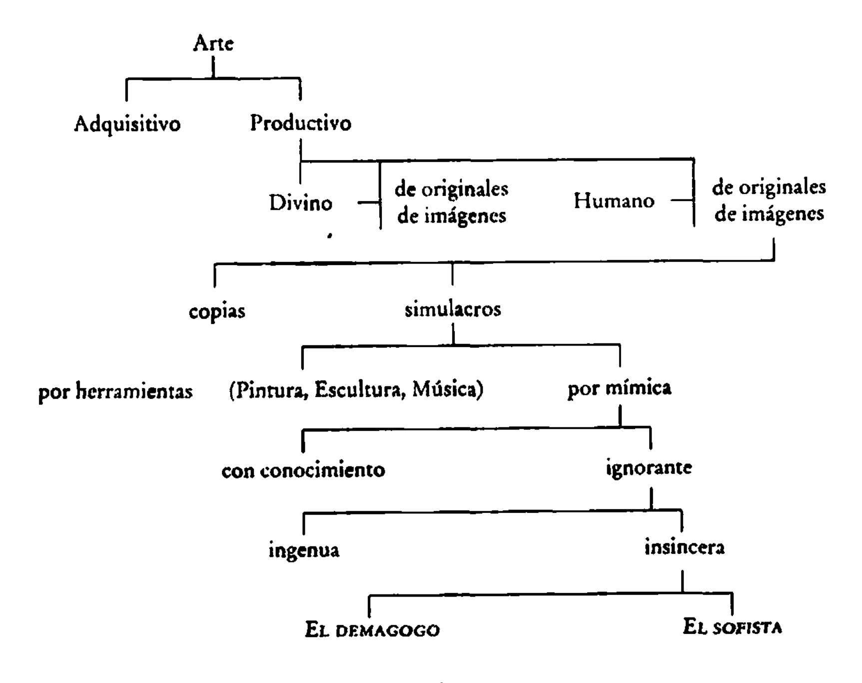
sensible es conocimiento en el más amplio sentido? El *Teeteto* admitía que la percepción era infalible, pero no era conocimiento porque le faltaba la otra característica del conocimiento: sus objetos no son reales. Si ahora decimos que los objetos son exactamente tan reales como las Formas, la percepción tiene todo el derecho de ser conocimiento. Esto no puede conciliarse con el *Timeo*. Además, sería bastante extraño que una conclusión que comporta toda una revolución en el platonismo no aparezca ni siquiera establecida expresamente, sino librada a una inferencia a partir del enunciado aparentemente distinto de que una imagen no es lo mismo que su original, pero no por eso existe menos. Todo el problema reside en la clase de existencia que tiene la imagen, porque se la ha definido como «no realmente real». Un fastama es un fantasma, y no es la misma cosa que el cuerpo tangible al que se parece. Cualquier persona admitirá esto, pero ello no resuelve la cuestión de qué clase o grado de realidad tiene el fantasma.

Nuestra conclusión debe ser que el problema del *eídolon* no está resuelto todavía; ni tampoco encontramos más adelante una solución en este diálogo. La razón puede ser que Platón no podía resolverlo o que el problema estaba reservado para otra ocasión (quizá, para el *Filósofo*). En el *Sofista* se justifica que lo deje de lado porque las únicas *eídola* que estamos tratando ahora son aquellas de las que se acusa al sofista de crear. El sofista no crea el mundo de los objetos sensibles; éstos son el trabajo del hacedor de imágenes divino que hay que distinguir del hacedor de imágenes humano del arte refinado y de la sofística. Las *eídola* creadas por el sofista son falsas creencias de nuestras mentes. Por ello se decía en 260, y se repite aquí, que la existencia de imágenes y simulacros, o apariencias dependen de la existencia de la decepción, y ésta depende de la existencia de la creencia falsa. Sólo estábamos obligados a demostrar que la creencia falsa podía existir; y eso ya ha sido hecho. El estatus metafísico de las «apariencias» en cualquier otro sentido está más allá de nuestro alcance. La explicación, si hay que buscarla en algún lugar, debe hallarse en el *Timeo*. Sospecho que cuando Platón terminó el *Político*, se sintió incapaz de cumplir con su propósito de continuar esta conversación en el *Filósofo*, para reunir y anudar allí los hilos flojos y que quedaban desparramados. De modo que abandonó este esquema y comenzó otra trilogía —*Timeo, Critias, Hermócrates*—, en la que todo lo que tenía que decir sobre el problema del *eídolon* podía encasillarse bajo la forma de un mito.

264d-268d. *División VII. El sofista como una especie de hacedor de imágenes*

En la presente sección se ve que Platón dejaba de lado conscientemente el problema del *eídolon*. Si hubiera pensado que ya estaba resuelto, no habría retomado la división del hacer imágenes en el punto en que la había dejado, ni hubiera procedido a subdividir la creación de simulacros (φανταστική). Pero ahora encontramos al Extranjero volviendo atrás, más allá del arte de hacer imágenes, a la concepción más general, el Arte, precisamente para que la creación divina de imágenes —el mundo de la apariencia— pueda ser dejada de lado por no resultar significativa para la definición de la sofística. En realidad, se arrumba aquí al problema insoluble, en términos que evidentemente se proponen recordar el contraste entre realidad y apariencia tal como se expresara en la *República*. Estos términos habrían sido en extremo desorientadores, si Platón hubiese abandonado realmente su vieja doctrina de la irrealidad parcial de los objetos sensibles.

La clasificación final de la división es la siguiente:



264d. *Extr.* Ahora, pues, pongámonos a trabajar otra vez y, a medi-
e. da que dividamos el Género propuesto en dos, conservemos
en cada paso el sector de la derecha. Ateniéndonos a los caracteres de que participa el sofista, y despojando de él todo lo que tiene en común con otros hasta que quede sólo la naturaleza que le es peculiar, aclaremos bien cuál es esa naturaleza,
265. en primer lugar para nosotros mismos, y, en segundo lugar,
para aquellos cuyo temperamento congenie con un procedimiento de este tipo.

Teet. Muy bien.

Extr. Bien. Comenzamos dividiendo el arte en productivo y adquisitivo.

Teet. Sí.

Extr. Y bajo el rótulo de adquisitivo, teníamos algunos atisbos del sofista en las artes de la caza, la disputa, el comercio y otros géneros por el estilo.[35]

Teet. Por cierto.

Extr. Pero ahora que ha sido incluido en el arte imitativo, in-
b. dudablemente debemos comenzar dividiendo en dos la rama
productiva del arte. Porque la imitación es seguramente una clase de producción, aunque sólo sea una producción de imágenes, como decimos, no de originales de toda clase. ¿No es así?

Teet. Seguramente.

Extr. Comencemos, entonces, reconociendo dos clases de producción.

Teet. ¿Cuáles son?

Extr. La una divina, la otra, humana.

Teet. Aún no comprendo.

Extr. Definimos la producción —recordando lo que dijimos

35. Esta referencia a las cinco Divisiones de la rama adquisitiva no deja de ser claramente significativa. Ellas sólo proporcionaban «atisbos», presentaciones no del todo nítidas de varios tipos llamados sofistas, pero no los rasgos esenciales. Comparemos ἐφαντάζετο con φανταζόμενον usado para la figura que no se ve con claridad a distancia (*Filebo* 38c). La tercera rama principal del arte, la separativa (διακριτική), de la cual se derivó el método catártico de Sócrates en la División VI, queda aquí del todo ignorada. No nos da ningún «atisbo» del sofista.

al principio— como cualquier poder que puede traer a la existencia lo que no existía antes.[36]

Teet. Recuerdo.

c. *Extr.* Tomemos ahora todos los animales mortales y también todas las cosas que crecen[37] —plantas que crecen sobre la tierra a partir de semillas y raíces y cuerpos inanimados del interior de la tierra, fusibles o no fusibles—. ¿No debemos atribuir la generación de estas cosas a partir del no ser a la artesanía divina y no a ninguna otra cosa? ¿O bien caeremos en la creencia habitual?

Teet. ¿A qué creencia te refieres?

Extr. A la de que la naturaleza les da nacimiento como resultado de alguna causa espontánea que produce la generación sin inteligencia. ¿O vamos a decir que provienen de una causa que, operando con razón y arte, es divina y procede de la divinidad?[38]

d. *Teet.* Quizá porque soy joven, paso siempre de una creencia a la otra; pero en este momento, mirándote a la cara y creyendo lo que sostienes acerca de estas cosas que tienen un origen divino, estoy también yo muy convencido.

36. La producción, así definida en 219b, incluye a la agricultura, manufactura y al arte refinado. La definición no busca sugerir la creación *de la nada*, sin ningún material preexistente.

37. φυτά (véase 233e, «tú y yo y todas las criaturas», φυτά) comprende todas las cosas que llegan a ser por un proceso natural, incluyendo metales (fusibles) y minerales. Los elementos (ἐξ ὧν τὰ πεφυκότα, 266b) son también productos del artesano divino (como en el *Timeo*), pero no está implícito que los elementos sean creados *ex nihilo*. El único problema que se plantea ahora es el de si las «criaturas» compuestas nacen espontáneamente de los elementos o por un proceso dirigido por el artífice divino.

38. La construcción de θείας es ambigua. 1) Si se la toma con ἐπιστήμης, τὴν φύσιν γεννᾶν queda como verbo principal; pero queda el contraste entre la Naturaleza que *genera* y el artista divino que *hace*. ¿Y por qué debería decirse que el «conocimiento» «procede de la divinidad» (ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης)? 2) Si se toma θείας con ἀπὸ αἰτίας sobreentendido, tenemos una causa o causación que debería decirse que «viene de la divinidad» y se contrapone a la causación espontánea (αὐτομάτη, véase Ar., *Fís.* 196a, 24), así como μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης se contrapone a ἄνευ διανοίας. Como verbo φήσομεν γίγεσθαι habrá que suplirlo de la intervención anterior, como hace Campbell, cuya puntuación puede preferirse a la de Burnet.

Extr. Bien dicho, Teeteto. Si pensara que eres de esa clase de
personas que pudieran creer otra cosa en el futuro, trataría
ahora mismo, por medio de la persuasión, de hacerte aceptar
e. esa explicación. Pero veo claramente que, sin ningún razona-
miento de mi parte, tu naturaleza por sí sola llegaría a la con-
clusión que me dices que te atrae en este momento. De modo
que dejaré pasar eso; no sería más que perder el tiempo. Sólo te
aclararé que los productos de la naturaleza, como se los llama,
son obras del arte divino, así como las cosas que el hombre pro-
duce con ellas son obras del arte humano. Consecuentemente,
habrá dos géneros de producción: uno humano y otro divino.

Teet. Bien.

Extr. Una vez más, entonces, dividamos cada una de estas ramas en dos partes.

Teet. ¿Cómo?

266. *Extr.* Así como acabas de dividir horizontalmente toda la ex-
tensión de la producción, divídela ahora verticalmente.

Teet. Así sea.

Extr. El resultado es cuatro partes en total: dos de nuestro lado humano; dos del lado de los dioses.

Teet. Sí.

Extr. Y tomando las divisiones hechas del primer modo (horizontalmente: divina y humana), una sección de cada parte será la producción de originales y las dos secciones restantes resultarán mejor descritas como producción de imágenes. De modo que tenemos una segunda división de la producción, según ese principio (originales e imágenes).

b. *Teet.* Explica una vez más cómo está dividida cada una de es-
tas partes (divina y humana).

Extr. Nosotros mismos, digo, y todas las otras criaturas vivientes y los elementos de las cosas naturales —fuego, agua, y sus semejantes— somos todos originales, la creación, lo sabemos bien, de la mano de obra divina.[39] ¿No es así?

Teet. Sí.

39. En la frase están combinadas las metáforas de la generación (γεννήματα) y del trabajo del artesano (ἀπειργασμένα) como en *Timeo* 28c, «el *hacedor* y *padre* de este universo», y *Banq.* 209a, los poetas (*hacedores*) y los artistas creadores son *procreadores* de hijos espirituales.

Extr. Y cada uno de estos productos es acompañado por imágenes que no son la cosa real, y que también deben su existencia a la producción divina.

Teet. ¿Te refieres a...?

Extr. Las imágenes del sueño, y a la luz del día todas aquellas apariencias producidas naturalmente y que llamamos[40] «som-
c. bras» cuando parches oscuros interrumpen la luz, o «reflejo» cuando la luz del ojo se encuentra y choca con la luz de alguna otra cosa sobre una superficie brillante y suave y produce una forma que origina una percepción que es el reverso de la visión directa corriente.[41]

Teet. Existen, en realidad, estos dos productos de la mano de obra divina: el original y la imagen que en cada caso le acompaña.[42]

40. Si se toma λέγεται con σκιὰ μὲν ... διπλοῦν δὲ. No parece hallarse registrada en los repertorios lexicográficos la palabra «reflejo» como un significado de διπλοῦν, pero difícilmente pueden coincidir con φῶς, dejando sin nombre al reflejo. ¿Debemos entender διπλοῦν φάντασμα como «duplicado de una imagen»?

41. En la «visión directa ordinaria» (ἔμπροσθεν = opuesta, en frente) los dos haces de luz o «fuegos» que se unen son el rayo visual o corriente de fuego del ojo y el fuego exterior, es decir, o bien la luz del sol que se refleja desde el cuerpo observado o, cuando el cuerpo tiene luz propia, su misma luz. En el reflejo de un espejo, el rayo de luz de mi ojo (οἰκεῖον φῶς = τὸ ἐντὸς ἡμῶν πῦρ, *Tim.* 45b) y la luz que pertenece al objeto (ἀλλότριον φῶς, por ejemplo, la luz que viene de la cara de otra persona que veo en el espejo, véase πυρὶ ἔξωθεν ἀλλοτρίῳ, *Tim.* 43c, 1) se unen sobre la superficie del espejo, y el rayo unificado es entonces devuelto desde allí a mi ojo. La visión refleja se explica de la misma manera que la directa, excepto que en el reflejo la unión se produce en la superficie del espejo, no en la superficie del objeto reflejado (véase Taylor, en *Timeo* 46a). La reversión de la imagen puede explicarse mejor con un diagrama: En (A) la Visión Directa, se dice que la luz del lado *derecho* de la cara de la persona alcanza el lado *izquierdo* de mi ojo. En (B) el Reflejo, se dice que la luz del lado *izquierdo* de la cara de la persona alcanza el lado *izquierdo* de mi ojo. (No hay ningún indicio de que Platón pensara que todos los rayos del objeto penetran al ojo por el centro del cristalino y se extienden nuevamente sobre la retina, ni que supiera nada de cristalino ni de retina.)

42. Estos originales e imágenes constituyen los contenidos del mundo visible (ὁρατά o δοξαστά de *Rep.* VI, donde se los describe en términos similares, 510a). Son el trabajo del artífice divino del *Timeo*, que modela el mundo visible según el patrón de las Formas. Las Formas mismas, que no son creadas, no son,

Extr. ¿Y qué sucede con nuestro arte humano? ¿No debemos decir que, al construir, se produce una casa real, y al pintar, una casa de un tipo diferente, como si fuera un sueño hecho por el hombre para los ojos que se despiertan?
d. *Teet.* Por cierto.
Extr. Y así en todos los casos, encontramos una vez más productos gemelos de nuestra propia actividad productiva en pares: uno, una cosa real; el otro, una imagen.
Teet. Ahora comprendo mejor, y reconozco dos formas de producciones, cada una de ellas doble: divina y humana, de acuerdo con una división, y, de acuerdo con la otra, una producción de cosas reales y de cierta especie de copias.

En este punto hemos vuelto al arte humano de hacer imágenes, diferenciado ahora claramente de la producción divina de objetos naturales y de las artes útiles, como la construcción. Hacer imágenes abarca todas las artes refinadas, incluyendo la retórica política y la sofística. El principal objeto de la última subdivisión es ubicar al demagogo y al sofista en la clase más baja. En primer lugar, se declara que la subdivisión ya hecha (εἰκαστική y φανταστική) está ahora justificada.

266d. *Extr.* Recordemos, entonces, que de esta producción de imá-
e. genes había dos clases: una que producía copias, otra que producía simulacros, siempre que se probara que la falsedad es una cosa que es realmente falsa y de una naturaleza tal que tiene lugar entre las cosas existentes.
Teet. Sí, así debía ser.
Extr. Y eso es lo que ahora hemos mostrado, ¿de modo que sobre esa base vamos a considerar la distinción de estas dos formas como algo fuera de toda discusión?
Teet. Sí.
267. *Extr.* Dividamos, pues, además, en dos el género que produce simulacros.
Teet. ¿Cómo?

---

por supuesto, mencionadas aquí. Pero todo platonista recordará que las cosas reales a las que en este contexto se llama originales son ellas mismas sólo copias o imágenes de las Formas. Son aquellos *eídola* cuya existencia ambigua todavía constituye un problema.

Extr. Existe el simulacro producido por medio de herramientas, y otro tipo en el que el productor de simulacros toma a su propia persona como instrumento.

Teet. ¿Qué quieres decir?

Extr. Cuando alguien usa su propia palabra o voz para falsificar tus actitudes o tus intervenciones, el nombre propio para la creación de un simulacro semejante es, supongo, Mímica.[43]

Teet. Sí.

Extr. Designemos a esa sección, entonces, bajo el nombre de
b. mímica, y permítasenos dejar todo el resto a algún otro para que lo reúna en una unidad y le dé un nombre apropiado.

Teet. Hagamos así.

Extr. Pero podemos pensar aún que la mímica es de dos clases. Permíteme exponerlo.

Teet. Hazlo.

Extr. Algunos mimos conocen la cosa que ellos están representando, otros no. ¿Y podríamos encontrar una diferencia más importante que la de conocer y no conocer?

Teet. No.

Extr. Y la mímica que acabamos de mencionar acompaña al conocimiento, porque para representarte a ti, hay que estar familiarizado contigo y con tus actitudes y tus rasgos.

c. *Teet.* Por supuesto.

Extr. ¿Y qué ocurre con los rasgos de la justicia y de la virtud en general? ¿No hay muchos acaso que teniendo, no conocimiento de la virtud sino alguna cierta opinión sobre ella, emprenden celosamente la tarea, aparentando personificar la virtud tal como la conciben, imitándola con la mayor efectividad posible con sus palabras y acciones?

Teet. Muchos.

Extr. ¿Y acaso no logran éxito al aparecer como virtuosos cuando realmente no lo son en absoluto? ¿No lo logran a la perfección?

Teet. Sí.

43. Véase *Crat.* 423b. Deberíamos leer ὅταν τὸ σὸν σχῆμα τις τῷ ἑαυτοῦ (sc. σχήματι) χρώμενος, <σῶμα> σώματι προσομοιῶν ἢ φωνὴν φωνῇ, φαίνεσθαι ποιῇ, «¿cuándo un hombre produce una semblanza de tus rasgos utilizando los propios, adaptando su cuerpo y su voz a los tuyos?».

d. *Extr.* Debemos entonces distinguir al mismo ignorante del que tiene conocimiento.

Teet. Sí.

Extr. ¿Dónde, entonces, debemos buscar un nombre apropiado para cada una? No hay duda de que es difícil encontrarlo, porque los antiguos, según parece, tenían cierta pereza y falta de discriminación en lo que se refiere a la división de Géneros a través de formas, y ninguno de ellos ni siquiera intentó hacer tal división, con el resultado de que hay una seria carencia de nombres. Sin embargo, aunque la expresión pueda parecer osada, llamemos, para distinguir mejor, a la mímica
e. guiada por la opinión, «doxomímica»,[44] y a la que está guiada por el conocimiento, «mímica docta».

Teet. Está bien.

Extr. Es la primera, entonces, la que nos concierne porque el sofista no estaba entre aquellos que tienen conocimiento, pero tiene un lugar entre los mimos.

Teet. Por cierto.

Extr. Tomemos entonces esta doxomímica, y veamos si, como sucede con el hierro, es pura o tiene escorias.

Teet. Hagamos eso.

Extr. Bien. Las tiene, en efecto. Está el caso del ingenuo que
268. imagina que es conocimiento lo que sólo es opinión, y el tipo opuesto, hábil en la discusión, de modo tal que su actitud despierta desconfianza y sospecha que el conocimiento que ostenta no es sino ignorancia.

Teet. Por cierto que existen los dos tipos que describes.

Extr. Podemos, entonces, considerar a uno de estos dos mimos, como sincero; al otro, como insincero.

Teet. Así parece.

Extr. Y el no sincero, ¿es de dos clases o de una sola?

Teet. Eso está a tu consideración.

b. *Extr.* Lo haré. Puedo distinguir con claridad a un par de ellos. Veo a uno que puede mantener su simulación públicamente a través de largos discursos frente a una gran asamblea. El otro

44. δοξομιμητική, véase 223b, δοξοπαιδευτική, educación en la presunción de virtud; *Filebo* 49d, δοξοκαλία, δοξοσοφία, la presunción de la belleza y la sabiduría.

emplea razonamientos cortos en privado y obliga a los demás a contradecirse en la conversación.

Teet. Muy cierto.

Extr. ¿Y con quién identificamos al de largos y tediosos discursos: con el político o con el demagogo?

Teet. Con el demagogo.

Extr. ¿Y cómo llamaremos al otro: hombre sabio o sofista?

c. *Teet.* No hay duda de que no podemos llamarlo sabio, porque lo consideramos como ignorante; pero como mimo del hombre sabio, sin duda llevará un rótulo derivado de aquél. Y encuentro ahora que aquí está el hombre que debemos describir verdaderamente como el sofista real y genuino.

Extr. Recogeremos, entonces, como antes, todos los elementos de su definición, desde el principio hasta el fin,[45] y reuniremos todos nuestros hilos en un nudo.

Teet. Claro que sí.

Extr. Arte de contradecir, derivado de un insincero género de doxomímica, vástago de la creación de simulacros, procedente del hacer imágenes, que se distingue como una porción no
d. divina sino humana de producción, que exhibe, en fin, un oscuro juego de palabras: tal es la sangre y linaje[46] que pueden asignarse, en verdad, al auténtico sofista.

Teet. Estoy totalmente de acuerdo.

ADDENDUM

Sof. 263c. ὃν ὕστερον δὴ λόγον εἴρηκα περὶ σου, πρῶτον μέν, ἐξ ὧν ὡριοάμεθα τὶ ποτ' λόγος ἀναγκαιότατον αὐτὸν ἕνα τῶν βραχυτάτων εἶναι.

45. La construcción de la definición final se hace oscura por el empeño que pone en mencionar todas las diferencias específicas ordenadamente «del fin al principio» (arte productivo). En 226a hay otro sumario en el orden inverso (τὸ χρηματιστικὸν γένος, ἐριστικῆς ὃν τέχνηκ, τῆς ἀντιλογικῆς, τῆς αμφισβητητικῆς κτ) donde se hace uso de los genitivos, como en las genealogías: «A el hijo de B, el hijo de C», etc.

46. Alusión a la *Ilíada* VI, 211. [*N. del S.*]

El superlativo ἀναγκαιότατον pone un énfasis absolutamente innecesario en el hecho evidente de que «Teeteto vuela» es un enunciado que tiene la forma más breve posible. αὐτόν, además, parece superfluo; y muchos traductores lo ignoran. Supongo que Platón escribió λόγος ἀναγκαιότατος «según nuestra definición del *enunciado mínimo*» (cf. *Rep*. 369d, ἡ ἀναγκαιοτάτη πόλις). Es, en efecto, τῶν λόγων ὁ πρῶτός τε καὶ σμικρότατος lo que aparece definido más abajo (262c), más bien que el enunciado en general, αὐτόν debe tal vez escuchar el verbo principal, quizá φατέον, como en 263b, 2.